STEPHEN TOULMIN

COSMÓPOLIS

EL TRASFONDO DE LA MODERNIDAD

PRESENTACIÓN DE JOSÉ ENRIQUE RUIZ-DOMÈNEC
TRADUCCIÓN DE BERNARDO MORENO CARRILLO

La edición original inglesa de este libro fue publicada
por The University of Chicago Press en 1990 con el título
Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity.

Diseño de la cubierta:
Serifa Diseño | Ilustración

Primera edición: mayo de 2001.

Peu de la Creu 4, 08001-Barcelona.
E-MAIL: correu@grup62.com
INTERNET: http://www.peninsulaedi.com

Fotocompuesto en Víctor Igual s.l.,
Còrsega 237, baixos, 08036-Barcelona.
Impreso en Hurope s.l., Lima, 3, 08030-Barcelona.
DEPÓSITO LEGAL: B. 19.061-2001.
ISBN: 84-8307-362-5.

CONTENIDO

PRESENTACIÓN
por
JOSÉ ENRIQUE RUIZ-DOMÈNEC

La suerte de poder leer a Stephen Edelston Toulmin en España tiene ya una historia de cuarenta años: comienza en 1960, fecha de la traducción de *El puesto de la razón en la ética*, y culmina hoy con la aparición de su libro más fascinante y probablemente el mejor concebido, cuyo título es todo un reto para el lector: *Cosmópolis*. Que yo sepa fue José Luis Aranguren quien, al prologar su primera traducción, llamó la atención del público español sobre este autor, al que consideró uno de los grandes renovadores del estudio de la ética en el siglo XX, siguiendo el rastro del llamado neopositivismo de C. L. Stevenson. Desde esa fecha, sus libros han aparecido con cierta puntualidad en nuestras librerías, obteniendo una buena acogida. Me vienen a la memoria títulos como *La Viena de Wittgenstein* o *El descubrimiento del tiempo*, con los cuales se forjaron la reputación y el respeto de Toulmin en España. Esa excelente acogida hacía inexplicable la ausencia de una versión española de su gran libro sobre la concepción de la cosmópolis en la historia moderna y posmoderna. Una de esas paradojas tan habituales en nuestra sociedad.

El primer profesor de Toulmin fue Wittgenstein, quien en los años treinta era una referencia absoluta en el estudio de la ciencia y el lenguaje para los estudiantes de Cambridge; unos jóvenes que imitaban al maestro vistiendo como él chaquetas de tweed y camisas blancas con los cuellos abiertos, como sabemos bien gracias al testimonio de Isaiah Berlin cuando acudió a uno de sus seminarios desde la vecina, pero distante, Universidad de Oxford; después se interesó por Descartes y Newton; se fascinó por Montaigne, cuyos *Ensayos* comentaría con sus alumnos de Chicago unos años más tarde. Sintió cierta debilidad por Leibniz, pero sólo fugazmente, porque le molestó su aire de profeta laico universal; se esforzó por ayudar a sus colaboradores, con los que solía firmar muchos libros, mantuvo correspondencia con los más insignes sabios de nuestro tiempo, y sobre todo analizó cuidadosamente el papel de la física-matemática en la construcción de la modernidad.

Algunos de sus amigos le echaron en cara la dificultad de una investigación así. No se amedrentó, pese a ser consciente de que ese tema contaba entre sus intérpretes con figuras señeras del pensamiento. Si recordamos que los intelectuales europeos que en 1938 habían tenido acceso a la conferencia de Martin Heidegger titulada «La época de la imagen del mundo» se posicionaron duramente ante esas ideas, comprobaremos que con su elección Toulmin buscaba la forma de resolver un problema crucial de la historia europea que se extiende desde mediados del XVII hasta la mitad del XX, aunque para ello necesitó dar un rodeo intelectual que le duraría prácticamente toda una vida.

Cosmópolis es el punto de partida intuido, y el punto de llegada comprendido de un largo proceso intelectual en busca del significado de la modernidad. El agotamiento de sus paradigmas en los últimos años es sólo un aspecto secundario de la compleja realidad del mundo moderno. No basta con certificar su defunción, es necesario también comprender «en qué momento echó a andar la modernidad», cuyo trasfondo pocos conocen al estar convencidos de una tesis tan venerable como falsa, a saber, que la física y la matemática del siglo XVII nacieron en una época dorada donde los intelectuales vivían encerrados en una especie de torre de marfil, ajenos a todo lo que ocurría a su alrededor, pensando solamente en sus objetivos teóricos, de modo que se analiza «la ciencia moderna como una entelequia surgida espontáneamente a partir de sus exclusivos argumentos internos».

«Pero, como nos advierte el dicho popular, lo que todo el mundo supone no tiene porque ser verdad», frase lapidaria con la que se nos advierte sobre el escaso rigor de muchas venerables tradiciones. Sin ir más lejos «pensar que las constricciones y los controles eclesiásticos se relajaron en el siglo XVII», cuando en realidad sabemos que fue todo lo contrario. A primera vista, los sabios consejos transmitidos en este libro deberían hacernos recapacitar sobre la mitología racionalista dominante en los estudios sobre la modernidad desde los años veinte y treinta del siglo XX. Toulmin es testigo personal de esa concepción al haberse formado en las mejores escuelas filosóficas e históricas de aquel tiempo, sumidas en esas ideas que parecían prácticamente incontrovertibles. Reconoce sin embargo que no todos los autores coinciden en la cronología y los motivos del nacimiento del mundo moderno. Ante la pregunta «qué ha determinado la emergencia de la modernidad», las respuestas son tantas y

tan variadas que su solo recuento llenaría un libro de mil páginas. No hablo de los senderos trillados propios de nuestros manuales escolares, y a los que hoy día se les presta poca atención, salvo quizás en algunos departamentos universitarios chapados a la antigua: me refiero a los ensayos combativos que interpretan el origen de la modernidad y su significado cultural y político.

Toulmin elige una argumentación asentada en un símil del ajedrez: «El gambito de salida de la filosofía moderna no coincide, así, con el racionalismo descontextualizado del *Discurso* y las *Meditaciones* de Descartes, sino con la reformulación que hace Montaigne del escepticismo clásico en su *Apología*, en la que tantas anticipaciones de Wittgenstein encontramos. Es Montaigne, y no Descartes, quien juega, y sale, con blancas. Los argumentos de Descartes son la respuesta de las negras a este movimiento».

Esta manera de afrontar la emergencia de la modernidad como si se tratara de un juego dialéctico presta al debate una mirada renovadora. Así, la fase inicial «humanística» representada por Erasmo, Montaigne y otros que jugaron con las blancas, entra en colisión con la fase siguiente, la «racionalista» representada por Descartes, Newton y otros que jugaron con las negras. Cada época advierte a su modo el valor concedido a la modernidad, y se gana el derecho de proponer un modelo de sociedad asentado en normas intelectuales que afectan desde luego a la moral y la política, pero también a la física y la matemática. La intensa dialéctica de ese juego intelectual, pero también social y cultural, ha sido olvidada habitualmente, y de ese modo se ha solapado una cuestión importante. Las teorías que se ventilaban en los ataques a hombres como Servet, Bruno y Galileo no implicaban asuntos «añejos» de teología medieval. Todos ellos giraban en torno a los nuevos presupuestos sobre el orden de la naturaleza, que confirmaba el andamiaje de la cosmovisión moderna. Así, lejos de perpetuar una supuesta intolerancia «medieval», la condena a Galileo, Bruno o Servet representaba una crueldad específicamente «moderna». Incluso las existencias inventadas de la literatura de ambos periodos, cuyo mojón fronterizo se suele situar en Shakespeare (pero también sería bueno hacerlo en Cervantes) son una manera de entender ese difícil juego entre dos concepciones diferentes de entender la modernidad: la que se asienta en la distancia escéptica y la que se fundamenta en la certeza física de las cosas humanas. Naturalmente, estas dos formas de entender las cosas afecta a la concepción del cosmos y de la po-

lítica, es decir, incide sobre la cosmópolis, que no es otra cosa que la unión de la dimensión natural del mundo (*cosmos* en griego) y de la dimensión política del ser humano (*polis* en griego).

El debate de modernos y posmodernos se ha salpicado en ocasiones como un debate sobre el uso o el fin de la historia. El Titanic de nuestro sistema cultural se ha hundido ante nuestra mirada sin que sepamos todavía encontrar una respuesta adecuada. Toulmin razona ese problema y lo hace con un rigor excepcional.

La lectura de *Cosmópolis* constituye un reconfortante retorno a los grandes discursos de la historia; quizás por eso hace un año elegí a Toulmin como uno de los veintiún «rostros de la historia» para el siglo XXI, convencido de estar ante un pensador sólido que rehúsa el pensamiento débil, para enfrentarse de lleno a los problemas de nuestro inmediato pasado. El siglo XVII emerge así como una unidad compleja que nos permite entender la elección de Descartes en lugar de Montaigne, la de Newton en lugar de Agripa. No se trata de sentido del progreso, ni de ideales evolucionistas, tan queridos para los ensayistas del siglo XIX, sino de una concepción global donde las certezas absolutas del cartesianismo y de la física matemática no están a la altura de las dudas humanas suscitadas en el siglo XX cuando esas ideas se hicieron realidad en los sistemas totalitarios surgidos tras la Gran Guerra de 1914-1918.

Esa extraordinaria capacidad de penetrar en los aspectos más relevantes de nuestro pasado es quizás el motivo de mi inquebrantable adhesión a la forma de escribir historia de Toulmin, es decir, de participar en su tesis de que las ideas filosóficas, matemáticas, físicas o lógicas no surgen al margen de las circunstancias históricas que las vieron nacer, sino que, al contrario, forman parte de ellas. Esta idea va contra la corriente principal de la historia social que toma una dirección opuesta, es decir, sostiene que las ideas son meras superestructuras de los cambios económicos o políticos. Podría rastrear las señales de ese largo debate en el texto de Toulmin, pero prefiero que sea el lector quien realice esa labor tan necesaria como fascinante.

Pero quizás para explicar la adhesión a un pensador que analiza el pasado con la mirada de un historiador y que asume un legado complejo, más que determinaciones personales, es preciso partir de razones más precisamente relacionadas con la escritura de la historia. Es lo que haríamos si discutiéramos de Heródoto, Polibio o Tácito. ¿Por qué no

hacerlo entonces con este clásico vivo que es Toulmin? Entre los muchos motivos que podría destacar situaré, en primer lugar, la capacidad de comprender la complejidad de la vida humana; Toulmin es un maestro en pasar de la ciencia a la poesía o las circunstancias económicas o las intrigas políticas. Consigue fijar la atención del lector en su argumentación siempre en pinceladas llamativas, con una gran riqueza de sugestiones de lectura ulterior. Otro motivo es la densidad de sus argumentos, que le lleva a veces a comparaciones osadas, brillantes, indicadoras de un talento al servicio del lector. Recuerdo ese momento memorable de su libro cuando compara la muerte de Enrique IV de Francia con la de John F. Kennedy: dos muertes insensatas, que cambiaron el rumbo de la historia. La manera de afrontar sencillamente lo complejo convierte *Cosmópolis* en un libro ameno, de fácil lectura, pero de gran profundidad argumentativa. No me parece posible que un intelectual interesado en la actual situación del mundo deba ignorar un libro tan sabio como éste.

JOSÉ ENRIQUE RUIZ-DOMÈNEC.

COSMÓPOLIS

PARA DONNA

Todo está resquebrajado, ya no queda coherencia;
todo es puro suministro y pura Relación:
Príncipe, Sujeto, Padre, Hijo, son ya cosas del pasado,
cada cual sólo piensa en
ser un Fénix, y que nadie sea
como él es.

JOHN DONNE

PREFACIO

El presente libro es la crónica de un cambio de opinión. Los descubrimientos de que se habla aquí tienen tanto de personal como de erudito. Tras recibir una formación matemática y física a finales de los años treinta y principios de los cuarenta, terminada la Segunda Guerra Mundial, estudié filosofía en Cambridge y aprendí a ver la ciencia moderna—ese movimiento intelectual cuyo primer gran gigante fue Isaac Newton—y la filosofía moderna—el método de reflexión iniciado por Descartes—como los pilares fundacionales del pensamiento moderno y como sendas ilustraciones de la «racionalidad» pura que tanto se ha enorgullecido en airear la era moderna.

El cuadro que presentaban los maestros de la Europa del siglo XVII no podía ser más radiante. Por primera vez, la humanidad parecía haber superado toda duda y ambigüedad sobre su capacidad para alcanzar sus objetivos supremos aquí en la tierra, y en el tiempo de la historia, en vez de aplazarlos hasta unas postrimerías *sine die*. Este optimismo, que había tornado «racional» el proyecto de la modernidad, propició importantes avances no sólo en el campo de la ciencia natural, sino también en el del pensamiento moral, político y social. Sin embargo, mirando hacia atrás éste se nos antoja demasiado uniformemente radiante, al menos si tomamos en serio las otras perspectivas y orientaciones que nos han mostrado los historiadores de la primera Europa moderna, a partir sobre todo del trabajo pionero de Roland Mousnier allá por los años cincuenta. Cualquier cuadro realista de la vida del siglo XVII deberá incluir ahora tanto sus luces y esplendores como sus sombras y oscuridades: tanto los éxitos de los nuevos movimientos intelectuales como los terribles sufrimientos de las guerras de religión que les sirvieron de telón de fondo.

Por mi parte, a finales de los años sesenta empecé a sentirme incómodo con la versión en vigor acerca de las ideas del siglo XVII. Los cambios culturales que se produjeron en torno a 1965 estaban calando en

nuestras tradiciones—me pareció—más profundamente de lo que se quería hacer creer. Intenté plasmar este «parecer» en un artículo para la revista *Daedalus*, donde trataba de los cambios producidos en la filosofía de la ciencia desde 1945 hasta 1970. Como cabe suponer, el editor me sugirió que presentara un texto definitivo menos ambicioso; pero mis ideas básicas no variaron, y son las que ofrezco aquí, en el capítulo cuarto. Mis dudas se vieron reforzadas por un ensayo de Stephen Shapin publicado en 1981 sobre la correspondencia mantenida entre G. W. Leibniz y el aliado de Newton, Samuel Clarke, pues como a principios de los años cincuenta había tratado del mismo texto desde un punto de vista más estricto en Oxford, me encontraba bien situado para ver la originalidad y fuerza de la lectura shapiniana, que comento en el capítulo tercero. Durante el año que pasé en Santa Mónica, en el Getty Center de Historia del Arte y Humanidades, tuve una oportunidad de oro para tratar de despejar estas dudas en la Biblioteca de la Universidad de California (Los Ángeles), así como en la Biblioteca Nacional de París y en otros centros de consulta. En el capítulo segundo queda patente lo mucho que debo a mis colegas de Santa Mónica y al Getty Trust.

Pero lo que más influyó para que cambiara mi opinión sobre el siglo XVII fue la experiencia que supuso leer los *Ensayos* de Michel de Montaigne junto con mis alumnos del seminario de Pensamiento Social de la Universidad de Chicago. Montaigne figura raras veces en el programa de estudio de los departamentos de filosofía ingleses y americanos; y es más raro aún ver sus libros incluidos en las listas de lectura de los departamentos de ciencias naturales. A medida que fuimos avanzando en la lectura de los ensayos, me sorprendió gratamente descubrir lo mucho que su autor sintonizaba con los lectores de finales de los años setenta. Por ejemplo, cuando Montaigne simpatizaba con el escepticismo de los autores clásicos Sexto Empírico y Pirrón de Elis, descubrí que se acercaba mucho más de lo que yo había imaginado a las ideas de mi profesor, Ludwig Wittgenstein, por lo que acabé preguntándome si el gambito de apertura en el ajedrez de la filosofía moderna había que buscarlo en los argumentos escépticos de Montaigne y no en el método de la duda sistemática de Descartes.

Mis conversaciones con Avner Cohen y Phillip Hallie me animaron a alimentar esta sospecha y me ayudaron a ver la importancia trascendental del escéptico francés en la crisis actual de la filosofía. También

me introdujeron en el amplio mundo del humanismo renacentista del siglo XVI en general y me hicieron ver que la incomprensión que se produjo entre la ciencia y las humanidades—tema sobre el que C. P. Snow fue tan elocuente—, se inició en gran medida a principios del siglo XVII, época en la que Descartes convenció a sus compañeros de viaje filosófico de que renunciaran a áreas de estudio como la etnografía, la historia o la poesía, tan ricas en contenido y contexto, y de concentrarse exclusivamente en áreas abstractas y descontextualizadas como la geometría, la dinámica y la epistemología. A partir de entonces, mis investigaciones se centraron en el cambio que se produjo en el siglo XVII al pasarse de una visión de la filosofía parcialmente práctica a otra puramente teórica. Éste será, pues, el tema en el que me detendré aquí principalmente.

Al proponerse como meta de la modernidad una agenda intelectual y práctica que daba la espalda a la actitud tolerante y escéptica de los humanistas del siglo XVI, para centrarse en la búsqueda—en el siglo XVII—de la exactitud matemática y el rigor lógico, así como de la certeza intelectual y la pureza moral, Europa en su conjunto enfiló una senda cultural y política que la iba a llevar a la vez a sus éxitos más sorprendentes y a sus fallos más sonados en el aspecto humano. Si hay alguna lección especial que deducir de la experiencia de los años sesenta y los setenta del siglo XX, ésta—así al menos lo veo yo—no es otra que la urgencia que tenemos de reapropiarnos de la sabiduría de los humanistas del siglo XVI y desarrollar un punto de vista que combine el rigor abstracto y la exactitud de la «nueva filosofía» del siglo XVII con una preocupación práctica por la vida humana en sus aspectos más concretos. Sólo así podremos hacer frente a la extendida desilusión actual con respecto a la agenda de la modernidad, y poner a salvo lo que queda aún de humanamente importante en sus proyectos.

Llegado a ese punto, descubrí que mis preocupaciones cubrían un arco tan amplio que era imposible presentarlas de forma sistemática y plenamente documentada en aquella época de mi vida, y menos aún en un libro de tamaño manejable. Por eso he decidido escribir un ensayo divulgativo que permita a los lectores reconocer, y hasta seguir conmigo, los pasos que me condujeron a un cuadro más complejo sobre el nacimiento de la modernidad y a unas ideas más optimistas sobre cómo se podrían humanizar—y por tanto redimir—los logros del siglo XVII. En vez de recargar mi ensayo con un aparato crítico en toda regla, añado un apéndice bi-

bliográfico en el que describo mis fuentes y suministro las referencias indispensables; por ejemplo, sobre un soneto de 1611, que—como sostengo en el capítulo segundo—pudo ser la primera obra impresa no reconocida de René Descartes. En este punto, debo decir unas palabras sobre M. Peyraud y sus colegas de la sala de catálogos de la Biblioteca Nacional de París, sin cuya valiosa colaboración no habría podido encontrar, y documentar, el «volumen perdido» en el que aparece dicho soneto.

En todas estas investigaciones he aprendido mucho conversando con todos mis colegas y amigos. Doy aquí las gracias a aquéllos que, en una fase determinada, me ayudaron a llevar a buen puerto mi reinterpretación: además de a los ya mencionados, a Geneviève Rodis-Lewis, Richard Watson, David Tracy, Julian Hilton, Thomas McCarthy y John McCumber. En especial, doy las gracias a Klaus Reichert, de la Universidad Johann Wolfgang Goethe, de Frankfurt-am-Main, y al rector de dicha universidad, por pedirme que inaugurara, en mayo y junio de 1987, la plaza de profesor visitante, generosamente financiada por el Deutsche Bank, con una serie de conferencias sobre «Más allá de la modernidad». La oportunidad de ventilar mis ideas en público ante los herederos de los maestros que crearon la sociología del conocimiento en los años treinta me dio la confianza necesaria para presentarlas aquí. Algunas partes de mi argumentación las he presentado ya en la Universidad de Michigan en la serie de conferencias Hayward Keniston; en la Universidad de Washington (St. Louis); en la Universidad de Northeast Illinois, de Kalb; en la Universidad de Illinois (Champaign); en el Centro para la Vida Laboral de Estocolmo; en el Monmouth College (en la primera de la serie de conferencias Sam Thompson); y en la Universidad Loyola Marymount (Los Ángeles). Lynn Conner me ha prestado una gran ayuda en la confección del texto, mientras que mi amigo Daniel Herwitz ha sido una caja de resonancia tan oportuna como útil en cada una de las fases de la obra. Joyce Seltzer, mi editor de Free Press, sabe mejor que yo que este libro no habría visto nunca la luz sin sus comentarios imaginativos ni sus críticas afables. Finalmente, quiero expresar aquí también mi agradecimiento a Rudi Weingartner y a los compromisarios de la cátedra de humanidades Avalon Foundation de la Northwestern University (Illinois), que me brindaron la oportunidad de terminarlo simultaneando mis obligaciones académicas normales.

La presente investigación no puede esperar resultar igualmente con-

vincente en todos los puntos. Pero de una cosa estoy suficientemente seguro: nuestro futuro político o cultural no es lo único que está en juego en la reapropiación de la tradición humanista. Lograr un mejor equilibrio entre la exactitud abstracta exigida en las ciencias físicas, por un lado, y la sabiduría práctica característica de ámbitos como la medicina clínica, por el otro, puede ser también un asunto importante a nivel personal. Si, llegados a las Puertas del Cielo, se nos diera la oportunidad de escoger nuestra residencia eterna en las mismas nubes que Erasmo, Rabelais, Shakespeare y Montaigne, pocos de nosotros—sospecho—preferiríamos enclaustrarnos a perpetuidad con René Descartes, Isaac Newton y los genios de pensamiento exacto pero alma oscura del siglo XVII.

STEPHEN TOULMIN.

Evanston, Illinois.
Mayo de 1989.

PRÓLOGO

HACIA EL MILENIO RECULANDO

Éste es un libro sobre el pasado, pero también sobre el futuro: sobre cómo dar sentido al pasado y cómo nuestra visión de éste puede afectar a nuestra actitud general a la hora de abordar el futuro. Las creencias que configuran nuestra visión histórica representan, en palabras de los filósofos alemanes, nuestro *Erwartungshorizonten* u «horizonte de expectativas». Este horizonte delimita el campo de acción en el que, en un determinado momento, nos parece posible, o factible, cambiar los asuntos humanos y decidir cuál de nuestras metas más preciadas se puede llevar a la práctica.

Ahora que acabamos de traspasar la última década del siglo XX—el tercer milenio de nuestro calendario se encuentra ya, por increíble que parezca, entre nosotros—, los lectores pueden esperar de filósofos e historiadores, en este momento tan señalado, que hagamos un balance, reevaluemos nuestra situación en la historia y modelemos las ideas nuevas según el rumbo que vamos a tomar: no unas metas que haya que perseguir individualmente, sino unas ambiciones razonables y realistas que podamos adoptar colectivamente. Sin embargo, parece como si entráramos en el nuevo milenio reculando, sin entusiasmo ni prestando la debida atención a preguntas como ésta: «¿Dónde estaremos—y a dónde estaremos en condiciones de ir—a partir del año 2001?». Hace treinta años, la situación era diferente. A finales de los años sesenta, eran muchos los escritores que gustaban de reflexionar y debatir sobre las perspectivas de la sociedad y la cultura humanas en el siglo—y el milenio—en que hemos entrado. Algunos de los escritores que participaron en aquel debate analizaron las tendencias de su tiempo, y las proyectaron a décadas venideras y ofrecieron así unas previsiones sociales y políticas de largo alcance, si bien sujetas a matizaciones. Pero lo que más nos sorprende, mirando

hacia atrás, es la incapacidad de estos escritores para vaticinar algunos de los cambios más importantes que iban a tener lugar después de que ellos hubieran escrito sus obras, pero antes de la fecha clave; pienso, entre otros, en el nuevo auge de la religión fundamentalista tanto dentro como fuera de casa.

Hacer vaticinios sociales es, como se sabe, algo bastante azaroso. En el prosaico campo de la meteorología, las predicciones fiables no van más allá de unos cuantos días; por eso no debería extrañarnos que resulte más difícil hacer previsiones sociales o políticas. La fuerza especial del «horizonte de expectativas» no consiste en que éste genera unas previsiones exactas ni en que sirve de base teórica para una política práctica en el futuro. A este respecto, Bertrand de Jouvenel ha explicado con bastante claridad y exactitud por qué es tan limitada nuestra capacidad para la *prévision sociale*. Lo más que podemos vaticinar son los límites dentro de los cuales se encuentran los futuros «disponibles» de los seres humanos. Estos futuros disponibles no son sólo los que podemos vaticinar pasivamente, sino los que podemos crear activamente. Para este tipo de futuros De Jouvenel acuñó el término «futuribles». Son futuros que no ocurren simplemente por sí solos, sino que se puede hacer que ocurran adoptando para ello unas actitudes y unas políticas sensatas.

¿Cómo reconocer y seleccionar «actitudes y políticas sensatas»? Un enfoque del futuro bien formulado—un ámbito realista de futuribles disponibles dentro de horizontes de expectativas razonables—no depende de encontrar la manera de cuantificar y extrapolar tendencias actuales; eso podemos dejarlo a entusiastas hombres del tiempo o a expertos en bolsa o econometría. Las preguntas que hay que hacerse son más bien éstas: «¿Qué postura intelectual deberíamos adoptar para enfrentarnos al futuro? ¿Qué ojo deberíamos tener para cambiar nuestras ideas sobre los futuros disponibles?». A tenor de esto, quienes se niegan a pensar de manera coherente sobre el futuro sólo se exponen a lo peor, dejando el campo libre a los profetas irrealistas e irracionales.

Idealmente, el pensamiento social o político está siempre limitado por horizontes de expectativas realistas; pero los horizontes reales de un pueblo son casi siempre irrealistas. Así, en la época de Oliver Cromwell, muchos ingleses educados creyeron que Dios podría acabar con el orden de cosas en la década de 1650, y buscaron en el Apocalipsis alusiones a la Inglaterra del siglo XVII de manera tan acrítica como cualquier funda-

mentalista de Texas busca hoy signos de un éxtasis inminente de todos los elegidos. El hecho de que el fin del mundo no se produjera según lo programado creó una gran desazón entre muchos notables de la república de Cromwell; entre tanto, éstos siguieron debatiendo sobre políticas y planes dentro de un horizonte de expectativas ilusorias. Algunos de ellos llegaron a decir incluso que los judíos debían ser readmitidos en Inglaterra, basándose en que Dios podía tener listo su apocalipsis y construir una Nueva Jerusalén en suelo inglés una vez—y siempre y cuando—se hubieran convertido los judíos. Así, cuando Ronald Reagan se inspiró en el Apocalipsis para su campaña presidencial de 1984 e incluyó entre sus expectativas un inminente Armagedón o lucha suprema, los votantes que tenían un oído histórico detectaron en sus palabras algunos ecos inquietantes de la década de 1650.

El agnosticismo histórico y el pensamiento a corto plazo de la década de los ochenta reflejan el sentimiento generalizado de que, en la actualidad, el horizonte histórico es inusualmente difícil de atisbar como quiera que se halla envuelto en la niebla y la oscuridad. La experiencia de los últimos cuarenta años nos ha convencido de que el siglo XXI se parecerá al siglo XX menos aún de lo que éste se ha parecido al XIX. Actualmente nos encontramos al final de una era no sólo en cuanto al calendario—dejamos atrás mil años que empezaron con «1» y entramos en otros mil que empezarán con «2»—, sino también en un sentido más profundo, de índole histórica. La supremacía política de Europa ha terminado, como está terminando también la hegemonía de las ideas europeas. Durante dos siglos, las gentes de Europa occidental y de Norteamérica se regodearon convencidas de que la suya era la verdadera edad moderna: que su manera de trabajar el campo, de producir mercancías y de practicar la medicina era la «moderna», que tenían ideas científicas y filosóficas «modernas», y que vivían en la relativa seguridad de naciones-estados «modernos». Así, abordaron todos sus problemas prácticos e intelectuales de una manera claramente «moderna», y, en toda una serie de campos, su vida personificó modos racionales de comprobar nuestros procedimientos e instituciones, ausentes en las sociedades tiránicas y las culturas supersticiosas anteriores a la era de la «modernidad».

Hace veinte años, eran muchos los escritores que todavía creían esto. Su confiada extrapolación a las décadas venideras, su afición a considerar que las tendencias sociales y culturales de mediados del siglo XX segui-

rían inmutables durante cuarenta o cincuenta años más, es buena prueba de lo que decimos. No tenían esa zozobra ni el sentido de la discontinuidad histórica que numerosas personas dicen estar experimentando en muchos ámbitos hoy día. Al proclamar «el fin de las ideologías» no hacían sino afirmarse en la creencia de que, en los últimos trescientos años, la filosofía y la ciencia modernas habían logrado (según la famosa frase de John Locke) «derribar los obstáculos que se interponían en el camino del saber». Según ellos, bastaba con impedir que las cuestiones ideológicas y teológicas complicaran la situación para que dispusiéramos de todos los medios intelectuales y los medios prácticos para mejorar la suerte de la humanidad.

Hoy, el programa de la modernidad—y su mismo concepto—ya no incluye nada que se parezca a esta convicción. Si alguna era histórica está tocando a su fin, ésta no es otra que la de la modernidad como tal. Nuestra situación actual ya no nos permite afirmar que el río de la modernidad sigue fluyendo con fuerza, y que su importancia nos llevará a un mundo nuevo y mejor. Lo que en el siglo XIX parecía un río incontenible ha desaparecido bajo la arena, de manera que parecemos encontrarnos varados, como si hubiésemos encallado, y ya no podemos proyectarnos alegre y confiadamente en un futuro social y cultural. El proyecto de la modernidad parece, así, haber perdido importancia, y necesitamos buscar urgentemente un programa que le suceda.

Pero, para poder configurar hoy un «horizonte de expectativas» razonable y realista, debemos empezar reconstruyendo el relato de las circunstancias en las que se gestó el proyecto moderno, así como los presupuestos filosóficos, científicos, sociales e históricos en que éste se basó y la subsiguiente secuencia de episodios que ha conducido a nuestra encrucijada actual. ¿Cuándo se debe fechar el origen de la era «moderna»? ¿Qué ideas o presupuestos, sobre la naturaleza o la sociedad, sustentan la base del programa «moderno» para la mejora de la humanidad? Y ¿cómo ha acabado la imaginación occidental disociándose de estas ideas y presupuestos? He aquí las principales cuestiones que nos proponemos abordar en el presente libro.

CAPÍTULO PRIMERO

¿QUÉ PROBLEMA PLANTEA LA MODERNIDAD?

CUÁNDO COMENZÓ LA MODERNIDAD

«La edad moderna ha tocado a su fin» es una afirmación que puede sonar muy bien, pero que no es tan fácil de comprender como parece. Para ello, y para ver por qué se da tanto valor a este fin (una defunción que se supone inevitable, si es que no se ha producido ya de hecho), debemos preguntarnos primero qué se quiere decir con la palabra «moderno» y cuándo se cree que empezó la modernidad propiamente tal.

Preguntas cuyas respuestas no están, por cierto, nada claras. Unos fechan el origen de la modernidad en 1436, año en que Gutenberg adoptó la imprenta de tipos móviles; otros, en 1520, año de la rebelión de Lutero contra la autoridad de la Iglesia; otros, en 1648, al finalizar la Guerra de los Treinta Años; otros en 1776 y 1789, los años en que estallaron las revoluciones americana y francesa respectivamente; mientras que, para unos pocos, los tiempos modernos no empiezan hasta 1895, con *La interpretación de los sueños* de Freud y el auge del «modernismo» en bellas artes y literatura. Por nuestra parte (ya seamos de los que se muestran pesarosos por su final y le dicen adiós con abatimiento, ya de los que lo reciben con alborozo y se mueren de ganas porque lleguen los tiempos «posmodernos»), lo que pensemos sobre las perspectivas de la modernidad dependerá en gran medida de cuál es, a nuestro parecer, el corazón y meollo de lo «moderno» y cuáles son los acontecimientos clave que dieron origen al mundo «moderno».

En cierto sentido, la idea de que la modernidad «está tocando a su fin» no deja de ser paradójica. Para los fanáticos de los bienes de consumo, ser moderno es simplemente ser nuevo (ser lo más reciente, el último grito), y dejar anticuada cualquier otra cosa. Casi todos nosotros vivimos inmersos en la sociedad consumista y la economía de mercado, que nunca se cansan de la novedad y cuyo lema—*semper aliquid novi*—ya era fa-

miliar a Pablo de Tarso. En este sentido, el futuro no deja de traer cosas nuevas (y «más modernas»), de manera que la modernidad sería la inagotable cornucopia de la novedad. Desde dicha perspectiva, la edad moderna sólo puede tocar a su fin en un sentido completamente distinto: demarcando un período identificable de la historia, que empieza en o alrededor de 1436, o de 1648, o de 1895, y que ahora da señales de completitud. La pregunta que hay que hacerse, entonces, es: «¿Qué marcas o distintivos definen el comienzo y el final de la modernidad?».

El final de la modernidad está más cerca de nosotros que su comienzo, por lo que no nos resultará difícil descubrirlo. Si miramos, por ejemplo, a los grupos que escriben o hablan sobre el inminente período «posmoderno» en varios campos de la actividad humana, no nos costará trabajo descifrar los signos que anuncian el final de la modernidad para ellos. Este debate parece particularmente bien articulado en el campo de la arquitectura. Durante los treinta años que siguieron a la Segunda Guerra Mundial, el estilo moderno de Mies van der Rohe y sus seguidores, con sus edificios anónimos, atemporales e indistinguibles, dominaron internacionalmente la arquitectura pública de gran escala. En los años setenta, una nueva generación de arquitectos y diseñadores, capitaneados por Robert Venturi en Estados Unidos, pero con muchos representantes en media docena de países europeos, lucharon contra este estilo moderno aséptico y minimalista y reintrodujeron en la arquitectura la decoración, el color local, referencias históricas y buenas dosis de fantasía, elementos a los que Mies habría puesto reparos basándose en consideraciones tanto intelectuales como estéticas. Estos proyectistas han sido tan creativos que un conocido historiador alemán de la arquitectura, Heinrich Klotz, ha escrito incluso una voluminosa *Historia de la arquitectura posmoderna*.

El debate sobre la arquitectura «posmoderna» se deja oír con fuerza y, sin duda, es muy apasionante; pero para nuestros fines aquí resulta un tanto marginal. Cuando Venturi y sus colegas sostienen que los tiempos de la arquitectura «moderna» ya han pasado, y que ésta debe dejar paso a un nuevo estilo «posmoderno» de construir, la diana de su crítica no es la modernidad en su conjunto, sino el movimiento particular del siglo XX en arte y diseño conocido con el nombre de «modernismo». Quienes estudian los orígenes del estilo modernista a menudo lo sitúan a finales del siglo XIX; pensamos sobre todo en el arquitecto e ingeniero de Glasgow,

Charles Rennie Mackintosh. Así, en arquitectura, nos las vemos con una problemática que tiene sólo noventa años de edad, mucho menos de lo que los historiadores tienen en mente cuando contrastan la historia moderna con la antigua y la medieval. Sin embargo, para nuestros fines, la arquitectura no es ni irrelevante ni carente de interés: de manera curiosa, e inesperada, a partir de 1900 el arte y la arquitectura modernistas adoptaron y dieron nueva vida a ideas y métodos que se habían originado en el pensamiento y la práctica modernos del siglo XVII. Pero, independientemente de lo que se tenga claro—o casi claro—, lo cierto es que la modernidad en torno a la cual existe en la actualidad una gran controversia comenzó mucho antes de 1890.

Pero también la controversia sobre la «posmodernidad» precede a la revolución en arquitectura iniciada por Venturi. En efecto, lo «posmoderno» es el tema de una serie de ensayos de crítica social, económica y política escritos por Peter Drucker en la temprana fecha de 1957 y publicados en 1965 con el título de *Landmarks for Tomorrow* (*Hitos del mañana*). Drucker hacía hincapié en las radicales diferencias existentes en el plano económico, social y político entre las circunstancias actuales y las generalmente asociadas al término «modernidad», y concluía diciendo que era una falacia aplicar este término a «la manera como vivimos en la actualidad». Asimismo, Drucker sostiene que, en vez de asumir que las naciones del mundo pueden seguir viviendo como de costumbre, deberíamos ver que la nación-estado, que reivindica una soberanía sin reservas, ya no es la misma unidad política cerrada que fuera en los siglos XVII y XVIII. Los tiempos en los que vivimos exigen instituciones nuevas y más funcionales: instituciones que vayan más allá de los límites nacionales y satisfagan necesidades transnacionales de índole social y económica.

Si los principales temas del debate sobre la modernidad son las exigencias políticas de la moderna nación-estado, de manera que el fin de la modernidad corre parejo con el eclipse de la soberanía nacional, entonces deberemos buscar el origen de esta era en los siglos XVI y XVII. Desde esta perspectiva, la edad moderna comenzó con la creación de estados soberanos separados e independientes, cada uno de ellos organizado en torno a una nación concreta, con su propia lengua y cultura, y con un gobierno legitimizado como expresión de la voluntad nacional o de las tradiciones o intereses nacionales. Esto nos acerca más aún a lo que los historiadores contemporáneos llaman el «primer período moderno», de-

jándonos unos trescientos años de maniobra para nuestras elucubraciones. Antes de mediados del siglo XVI, la existencia de estados organizados alrededor de naciones era la excepción, no la regla. Antes de 1550, la obligación política seguía fundándose en general en la fidelidad feudal, no en la lealtad nacional. En este sentido, la fecha de comienzo de la modernidad coincidiría con la que dan muchos historiadores: en algún momento del medio siglo que va de 1600 a 1650.

Esta fecha para el comienzo de la modernidad encaja también perfectamente con las preocupaciones de otros críticos contemporáneos. Los años sesenta y setenta del siglo XX presenciaron el resurgir del ataque contra la «inhumanidad» mecanicista de la ciencia newtoniana lanzado 150 años antes por William Blake en Inglaterra y por Friedrich Schiller en Alemania. A mediados de los años sesenta, la gente decía que había llegado la hora de rematar y culminar políticamente las críticas de Blake y Schiller. El visionario inglés había advertido que la industria acabaría destruyendo al país y lo convertiría en una tierra baldía de fábricas satánicas. El poder económico y político de las grandes multinacionales dejaba bien claro en los años setenta que dicho proceso era imparable. Con Barry Commoner y Rachel Carson al frente (el primero como portavoz de la biología, y la segunda con su manifiesto retórico de *Primavera silenciosa*), la gente luchó por la «ecología» y la «protección del medio ambiente» a fin de defender el mundo natural frente a la rapacidad y las fechorías varias de los humanos.

Las fábricas y factorías satánicas que había denunciado Blake son fenómenos de finales de los siglos XVIII y XIX: la energía hidráulica o de vapor era imprescindible para hacer funcionar las máquinas que hacían estos nuevos métodos de producción más eficaces de lo que había soñado jamás la industria rural. Según este patrón, los comienzos de la modernidad habría que situarlos en torno a 1800. La obra clásica de Newton, *Principios matemáticos de la filosofía natural*, se publicó en 1687, pero su teoría de la dinámica y el movimiento planetario no tuvo ninguna utilidad inmediata para los ingenieros. La maquinaria y las «manufacturas» tuvieron que esperar al desarrollo pleno de la máquina de vapor, después de 1750. Así pues, tomando el auge de la industria como la marca distintiva de la modernidad, el comienzo de la edad moderna se situaría en ambas vertientes del año 1800, en pleno auge de la revolución industrial.

En cambio, si vemos la creación de la ciencia moderna por Newton

como el verdadero arranque de la modernidad, la fecha inicial habría que situarla en la década de 1680, o—en la medida en que Newton llevó a cabo tareas intelectuales que fueron formuladas por Galileo en términos científicos y como cuestiones metodológicas por Descartes—varias décadas antes, en la de 1630, fecha del comienzo de la modernidad en muchos aspectos. Las universidades británicas y americanas suelen empezar sus cursos sobre filosofía moderna con las *Meditaciones* y el *Discurso del método* cartesianos, mientras que en la asignatura de historia de la ciencia se presenta a Galileo como el fundador de la ciencia moderna. Los críticos distan mucho de ser unánimes en sus objeciones al modernismo y a la modernidad, así como en su cronología sobre la era moderna, aunque la mayoría de ellos suelen situarla hacia las primeras décadas del siglo XVII.

Si los críticos que atacan a la modernidad no se ponen de acuerdo sobre cuándo comenzó la edad moderna, lo mismo se puede decir también de sus defensores. El filósofo alemán Jürgen Habermas se burla de la falta de precisión con que algunos escritores utilizan la palabra «post-moderno» motejándolos de *posties*. Para él, la era moderna comenzó cuando, inspirándose en la Revolución Francesa, Immanuel Kant mostró que se podían aplicar categorías morales imparciales y universales para juzgar las intenciones y las actuaciones en el ámbito político. Los ideales sociales de la Ilustración francesa encontraron expresión filosófica en Kant y, desde entonces, la política ha estado cada vez más dirigida por los imperativos de la equidad kantiana. Al destruir el *ancien régime*, la Revolución Francesa abrió el camino a la democracia y a la participación política, y su legado moral es tan poderoso en la actualidad como lo fue a finales del siglo XVIII. Según Habermas, el punto de arranque es el último cuarto del siglo XVIII, y más específicamente los años 1776 o 1789.

Sin embargo, esta datación es sólo un peldaño que nos retrotrae a un comienzo más temprano. La obra de Kant no surgió de la nada. Su especial hincapié en las máximas morales universales extiende a la ética un ideal de «racionalidad» que ya había sido formulado por Descartes, en el campo de la lógica y de la filosofía natural, más de un siglo antes. Así, la «modernidad» es una vez más una fase histórica que arranca con la adopción por Galileo y Descartes de unos métodos de investigación nuevos,

de índole racional; y cualquier sugerencia de que la modernidad se encuentra hoy acabada y finiquitada es sospechosa de ser al menos reaccionaria y muy probablemente también irracionalista. Así, el culto actual a lo «posmoderno» podría en última instancia constituir un obstáculo adicional para cualquier cambio emancipatorio ulterior.

Otros escritores valoran la modernidad de otra manera, y por otras razones. La política progresista de los viejos tiempos descansaba en la creencia a largo plazo de que la ciencia era el camino más seguro para alcanzar la salud y el bienestar humanos, creencia que configuró la agenda tecnológica de al menos media docena de Exposiciones Universales. Este sueño aún resulta convincente para mucha gente de hoy. Detrás de su continuada confianza en la ciencia y la industria se esconde una concepción de «racionalidad» que se extendió entre los filósofos de la naturaleza europeos en el siglo XVII y prometió una certidumbre y una armonía de orden intelectual. Las bendiciones científicas de la época moderna (sobre todo en el campo de la medicina), que estuvieron disponibles para todo el mundo hacia finales del siglo XIX, fueron en realidad el resultado feliz de unas investigaciones científicas que no habían dejado de avanzar desde los tiempos de Galileo y Descartes y, por tanto, fueron el producto, a largo plazo, de las revoluciones del siglo XVII emprendidas en el campo de la física por Galileo, Kepler y Newton, y en el de la filosofía por Descartes, Locke y Leibniz.

Así pues, la ciencia y la tecnología modernas se pueden considerar como una fuente ya de bendiciones, ya de problemas, ya de ambas cosas a la vez. En cualquiera de los casos, su origen intelectual hace de la década de 1630 la fecha más plausible para el inicio de la modernidad. Luego, parece ser, las investigaciones científicas se volvieron «racionales», gracias a Galileo en el campo de la astronomía y la mecánica, y a Descartes en el de la lógica y la epistemología. Treinta años después, este compromiso con la «racionalidad» se extendió al ámbito práctico cuando el sistema político y diplomático de la teoría europea se reorganizó sobre la base de las naciones. A partir de entonces, al menos en teoría, la garantía para el ejercicio del poder de un monarca soberano hay que buscarla menos en el hecho de un título feudal heredado que en la voluntad del pueblo que aceptó dicho gobierno; una vez que esto se convirtió en la base reconocida de la autoridad estatal, la política podía analizarse también según estos nuevos términos «racionales».

A pesar de todas las ambigüedades que rodean a la idea de modernidad, y a las distintas fechas que se barajan sobre su origen, las distintas confusiones y desacuerdos ocultan un consenso de fondo. En toda la controversia actual—ya se trate de lo moderno y lo posmoderno en arte y arquitectura, ya de las virtudes de la ciencia moderna, ya de los defectos de la tecnología moderna—, los argumentos descansan en unos presupuestos compartidos sobre la racionalidad. Todas las partes en discordia convienen en que los sedicentes «nuevos filósofos» del siglo XVII fueron responsables de nuevas maneras de pensar sobre la naturaleza y la sociedad. Obligaron al mundo moderno a razonar sobre la naturaleza de una manera nueva y «científica», y a utilizar métodos más «racionales» para abordar los problemas de la vida humana y la sociedad. Su obra supuso, pues, un punto de inflexión en la historia europea y merece que se la considere como el verdadero punto de arranque de la modernidad.

A este respecto, hay otras disciplinas y actividades que siguen, así, el ejemplo de la filosofía y la ciencia natural. La pregunta sobre el nacimiento y muerte de la modernidad, o sobre el principio y fin de la edad moderna, resulta de especial importancia para estas disciplinas de primer orden. Los físicos y biólogos son conscientes de que las posibilidades y métodos de la ciencia difieren hoy sobremanera de los de la época de Lavoisier o de Newton; pero el desarrollo de la electrodinámica cuántica a partir del electromagnetismo de Maxwell, o de la genética biomolecular a partir de la fisiología de Bernard, no implica—a los ojos de éstos—una discontinuidad comparable a la que se produjo en la década de 1630. Algunas ciencias del siglo XX, como la mecánica cuántica, la ecología y el psicoanálisis, nos alejan bastante de los axiomas de la «filosofía natural» del siglo XVII, hasta el punto de que hay más de un escritor que siente la tentación de llamar estas disciplinas contemporáneas con el nombre de «ciencias posmodernas». Pero esta fase no marca con la ciencia «moderna» anterior la ruptura que se supone en la sustitución por parte de Venturi de la arquitectura «modernista» por la «posmoderna». Los cambios de método o actitud intelectual dentro de la ciencia natural del siglo XX en modo alguno significan que, por ejemplo, la biología molecular haya roto con las ideas de un Claude Bernard o un Charles Darwin.

Pero la situación a la que se enfrenta actualmente la filosofía es bastante más drástica. Las personas que trabajan en el campo de las ciencias naturales comparten unas tareas más o menos convenidas. Por su parte,

la agenda de la filosofía se ha visto siempre contestada: sus credenciales nunca han sido objeto de un común acuerdo, ni siquiera por parte de los autores clásicos. Esta especie de duda en sí misma nunca ha sido más manifiesta y grave que en el siglo XX. Las Conferencias Gifford de 1929 de John Dewey sobre *La búsqueda de la certeza* se propusieron mostrar que, desde la histórica década de 1630, el debate filosófico había descansado en una visión demasiado pasiva de la mente humana y en unas pretensiones inadecuadas de certeza geométrica. En la década de los cuarenta, Ludwig Wittgenstein afirmó que la confusión endémica sobre la «gramática» del lenguaje desembocaba en especulaciones vanas: lejos de ser profunda, la filosofía nos distrae de las cuestiones verdaderamente importantes. Por su parte, Edmund Husserl y Martin Heidegger escribieron de manera no menos cáustica sobre el quehacer filosófico, mientras que Richard Rorty, en su divagación sobre el debate filosófico a partir de finales de los años setenta, concluyó diciendo que a los filósofos les quedaba ya poco que hacer salvo reunirse para charlar sobre el mundo tal y como ellos lo veían, desde todos sus particulares puntos de vista. Leyendo los ensayos de Rorty, se nos forma la imagen de una partida de veteranos discapacitados en las guerras intelectuales, compartiendo, al amor de un vaso de vino, recuerdos de «viejas, olvidadas y lejanas batallas».

Ante una agenda tan problemática, ¿qué pueden hacer los filósofos? ¿Deben considerar ahora la filosofía en su conjunto como una especie de autobiografía, o pueden trazar un programa alternativo a partir de los escombros dejados por el trabajo de demolición de sus padres y abuelos? La crítica reciente nos proporciona aquí unas primeras claves muy útiles. Cuando surgen dudas sobre la legitimidad de la filosofía, lo que se pone en tela de juicio sigue siendo la tradición fundada por René Descartes en los albores de la modernidad. Aunque Wittgenstein inicie sus *Investigaciones filosóficas* con un pasaje de san Agustín y hable también de algunas tesis de Platón, su principal dardo (como hacen Dewey y Heidegger) lo dirige contra un estilo de filosofar «centrado en la teoría», es decir, un estilo que plantea problemas y busca soluciones en términos atemporales y universales; fue precisamente este estilo filosófico, cuyos encantos se identificaban con la búsqueda de la certeza, el que definió la agenda de la filosofía «moderna» a partir de 1650.

Iniciado con Descartes, el estilo de filosofía «centrada en la teoría» es

(en una palabra) filosofía moderna, mientras que, inversamente, la filosofía «moderna» es una filosofía más o menos centrada en la teoría. En filosofía, pues, más que en cualquier otro ámbito del saber, se puede sostener que la modernidad es algo ya pasado y finiquitado. Mientras que en la ciencia de la naturaleza la evolución ininterrumpida de las ideas y métodos modernos ha posibilitado una nueva generación de ideas y métodos capaces de eludir críticas fatales para las ideas del siglo XVII sobre el método científico, en la filosofía no se ha encontrado la manera de que ocurra algo parecido. Tras el trabajo destructivo de Dewey, Heidegger, Wittgenstein y Rorty, la filosofía tiene unas opciones bastante limitadas, opciones que se reducen básicamente a tres posibilidades: puede aferrarse al desacreditado programa de investigación de una filosofía puramente teórica (es decir, «moderna»), que acabará por darle la patada definitiva; puede buscar modos de trabajo nuevos y menos exclusivamente teóricos y desarrollar los métodos necesarios para una agenda más práctica (más «posmoderna»), o puede volver a sus tradiciones anteriores al siglo XVII y tratar de recuperar los temas perdidos («premodernos») que fueron desechados por Descartes, pero que pueden resultar muy útiles en el futuro.

Si los casos de la ciencia y la filosofía pueden servir de ejemplo para las cuestiones subyacentes a la crítica contemporánea de la edad «moderna», o subyacentes a las recientes dudas sobre el valor de la modernidad, ello nos confirma que la época cuyo fin estamos presenciando supuestamente en la actualidad empezó en algún momento de la primera mitad del siglo XVII. En un gran número de casos, se asumió que los modos de vida y pensamiento de la Europa moderna a partir de 1700 (la ciencia y la medicina modernas, así como la ingeniería y las instituciones modernas) fueron más racionales que los típicos de la Europa medieval o que los de sociedades y culturas actuales menos desarrolladas. Más aún, se asumió que los procedimientos racionales servían para abordar los problemas intelectuales y prácticos de cualquier área de estudio, procedimientos que están disponibles para cualquiera que se olvide de la superstición y las mitologías y ataque estos problemas de una manera libre de prejuicios y ajena a modas pasajeras. Estos presupuestos no se limitaron a los filósofos, sino que fueron compartidos por personas de todas las esferas de la vida, y se hallan por cierto bien arraigadas en nuestra manera «moderna» de pensar el mundo.

En estos últimos años, no obstante, dichos presupuestos han sido blanco de numerosos ataques, hasta el punto de que la crítica de la modernidad ha pasado a convertirse en crítica de la racionalidad propiamente dicha. Al abordar cuestiones relativas a la racionalidad, Rorty adopta la que él denomina una postura «sinceramente etnocéntrica»; es decir, que cada cultura está capacitada para resolver los problemas de la racionalidad según sus propias entendederas. En un espíritu parecido, Alasdair MacIntyre nos pide que miremos detrás de todas las cuestiones de «racionalidad» abstracta y nos preguntemos a quién pertenece el concepto de racionalidad en vigor en una situación dada. Si la adopción de modos de pensar y actuar «racionales» fue el principal rasgo distintivo de la modernidad, entonces la línea divisoria entre la época medieval y la moderna se basa más en nuestros presupuestos filosóficos de lo que nos gustaría creer. Ahora que se cuestiona hasta la propia racionalidad, es el momento de reconsiderar el cuadro tradicional de un mundo medieval dominado por la teología, que se dejó vencer por un mundo moderno volcado con la racionalidad.

Desde luego que algo importante ocurrió en el siglo XVII, que hizo que—para bien o para mal, y probablemente para ambas cosas—la sociedad y la cultura de Europa occidental y Norteamérica se desarrollaran en una dirección distinta a la que habrían seguido de no haberse producido ese algo. Pero esto no nos exime de preguntarnos, en primer lugar, cuáles fueron los acontecimientos que resultaron ser tan cruciales para la creación de la Europa moderna; en segundo lugar, cómo influyeron esos acontecimientos en cómo los europeos vivieron y pensaron en las últimas décadas de dicho siglo; y, finalmente, cómo configuraron el desarrollo de la modernidad hasta la época actual y, no menos importante, nuestro horizonte de expectativas con vistas al futuro.

La mayor parte de los estudiosos coinciden en un punto importante: la toma de partido «moderna» por la racionalidad en los asuntos humanos fue producto de los cambios intelectuales de mediados del siglo XVI cuyos protagonistas fueron Galileo, en el campo de la física y la astronomía, y René Descartes, en el de las matemáticas y la epistemología. Más allá de este punto, cada cual sigue su propia dirección. Unos se centran en los aspectos meritorios de estos cambios, otros en sus nocivos efectos secundarios, mientras que otros aún tratan de mantener un equilibrio entre los costes y los beneficios de las nuevas actitudes. Lo que casi nun-

ca se cuestiona es la cronología de los grandes cambios, que se sitúan generalmente entre la época de madurez de Galileo, en los primeros años del siglo XVII, y la aparición de los *Principios matemáticos* de Newton, en 1687.

Pero, como nos advierte el dicho popular, lo que todo el mundo supone «no tiene por qué ser verdad». Muchas veces ocurre que todo el mundo ignora lo que todo el mundo cree. Hasta hace poco, la gente suponía que la falda escocesa se tejía según los viejos y ancestrales patrones de uno de los clanes que vivían en las tierras altas de Escocia, y cayó como auténtica bomba el descubrimiento por los historiadores de que en realidad el famoso tartán había sido creación de un emprendedor comerciante de la frontera entre Inglaterra y Escocia. Asimismo, hasta hace poco, los historiadores de la ciencia creían que William Harvey había descubierto la circulación de la sangre al rechazar la teoría de Galeno de que la sangre «fluía y refluía» en las venas: una pequeña investigación le reveló a Donald Fleming que también Galeno había creído en una circulación sanguínea unidireccional y que lo que hizo Harvey en realidad fue perfilar esta teoría en vez de rechazarla. Al parecer, la unanimidad de los historiadores anteriores se había conseguido tomándose prestados unos a otros sus comentarios sin pararse a consultar los textos originales.

Como acabamos de ver, a veces las tradiciones venerables cobran fuerza *post eventum*, de manera que las circunstancias de su creación arrojan tanta luz sobre los tiempos en que fueron inventadas y aceptadas como sobre los tiempos a los que manifiestamente hacen referencia. En consecuencia, lo único que podemos deducir sin temor a equivocarnos de esta primera ojeada al debate entre los modernos y los posmodernos es que, con relación a buena parte del siglo XX, los habitantes de Europa occidental y de Norteamérica generalmente aceptaron dos enunciados de base sobre los orígenes de la modernidad y la era moderna: a saber, que la edad moderna empezó en el siglo XVII y que la transición de los modos de pensar y actuar medievales a los modernos se hizo en función de la adopción de métodos racionales en todos los campos de la investigación intelectual (por Galileo Galilei en el campo de la física y por René Descartes en el de la epistemología), un ejemplo que no tardaría en ser seguido en el campo de la teoría política por Thomas Hobbes.

Estas creencias generales son los pilares de la que podríamos llamar la tesis oficial o visión heredada de la modernidad. Pero una cosa es la

existencia de consenso sobre una postura y otra muy distinta la solidez de esta postura y la fiabilidad de las hipótesis históricas en que se basa. Estas cuestiones están lo suficientemente abiertas a la duda para justificar el hecho de que iniciemos aquí nuestras investigaciones, examinando de nuevo más detenidamente cuáles son las auténticas credenciales—y la base histórica—de dicha tesis dominante.

LA TESIS OFICIAL, O HEREDADA, Y SUS DEFECTOS

Los que crecimos en la Inglaterra de los años treinta y cuarenta tuvimos pocas dudas sobre qué era la modernidad y raras veces cuestionamos sus méritos. Nos considerábamos afortunados por haber nacido en el mundo moderno antes que en cualquiera de las épocas anteriores, a todas luces más ignorantes. Estábamos mejor alimentados, más holgados económicamente y más sanos que nuestros antepasados. Más aún, éramos libres de pensar y decir lo que quisiéramos, y de cultivar nuestras ideas por dondequiera que nos empujara nuestra curiosidad juvenil. Para nosotros, la modernidad era incontestablemente «una cosa buena», y, filántropos como nos creíamos, esperábamos que todo el mundo se volviera lo antes posible tan «moderno» como nosotros.

En aquellas dos décadas también comulgamos con las tesis al uso sobre el inicio de la modernidad. Nos habían enseñado que, hacia el año 1600 de nuestra era, la mayor parte de Europa y, en especial, los países protestantes de Europa septentrional habían alcanzado un nuevo hito de prosperidad y bienestar material. El desarrollo del comercio, el crecimiento de las ciudades y la invención de los libros impresos habían hecho que se extendiera la cultura entre el laicado próspero como se había extendido antes entre los clérigos, monjes y demás eclesiásticos. Surgió, así, una cultura secular, más característica del laicado educado que de la Iglesia. Los eruditos seglares leían y pensaban por sí mismos, ya no reconocían la pretensión de la Iglesia de decirles lo que tenían que creer y empezaron a juzgar todas las doctrinas según su plausibilidad intrínseca. Tras alejarse de la escolástica medieval, los pensadores del siglo XVII desarrollaron nuevas ideas basadas en su experiencia personal.

El auge de esta cultura laica despejó el camino para la ruptura definitiva con la Edad Media tanto en el plano teórico como en el práctico. La

revolución intelectual la encabezaron Galileo Galilei y René Descartes. Y en ella descubrimos dos aspectos importantes: fue una revolución científica porque condujo a innovaciones impresionantes en el terreno de la física y la astronomía, y fue el origen de un nuevo método de filosofar al establecer una tradición de investigación en la teoría del conocimiento y de la filosofía de la mente que ha perdurado hasta nuestros mismos días. De hecho, esos dos documentos fundadores del pensamiento moderno que son los *Diálogos sobre los dos principales sistemas del mundo* de Galileo y el *Discurso del método* de Descartes están escritos en la misma década de 1630.

También se nos enseñó que esta insistencia del siglo XVII en el poder de la racionalidad había remodelado, junto con el rechazo de la tradición y la superstición (dos conceptos que no se distinguían con claridad), la vida y la sociedad europeas en general. Tras un breve florecimiento en la Grecia clásica, la ciencia natural había registrado pocos progresos durante dos mil años, pues la gente o no había comprendido o se había visto apartada del enfoque sistemático del «método científico». Así, muchas nociones anteriores acerca de la naturaleza se perfilaron de manera espasmódica y aleatoria, por falta de una manera reconocida para mejorar el pensamiento científico sistemática y metódicamente. Una vez que los «nuevos filósofos» (sobre todo Galileo, Bacon y Descartes) habían desbrozado y clarificado las condiciones necesarias para un progreso intelectual en materia de ciencia, las ideas sobre la naturaleza se volvieron cada vez más racionales y realistas. Entre tanto, a la par que las nuevas ciencias empíricas de la naturaleza, la filosofía se estaba emancipando de la tutela de la teología y dejaba así a un lado errores y prejuicios anteriores para poder partir de cero. Lo que había hecho Descartes para el razonamiento científico en el *Discurso del método* lo hizo para la filosofía en general en sus *Meditaciones*. Retrotrajo el análisis a elementos primitivos de la experiencia que estaban en principio a disposición de cualquier pensador reflexivo de cualquier cultura o época. En consecuencia, la filosofía se convertía en un campo de investigación «pura», abierto a pensadores lúcidos, reflexivos y autocríticos.

La visión de la modernidad que se tenía en la década de los treinta hacía menos hincapié en la tecnología y las artes prácticas. En un principio, la revolución del siglo XVII en el terreno de las ciencias naturales y la filosofía no había tenido ninguna incidencia directa en la medicina ni la in-

geniería: los nuevos científicos ayudaron a diseñar unos cuantos ingenios, como, por ejemplo, las bombas de vacío, los cronómetros de los barcos y los microscopios; pero, como había vaticinado Bacon, tuvo que pasar mucho tiempo para que la luz teórica de la ciencia del siglo XVII produjera una cosecha equiparable en el terreno empírico (en realidad, hubo que esperar hasta después de 1850). Sin embargo, las esperanzas de una mejora tecnológica no se habían muerto, ni mucho menos; simplemente, se habían aplazado. Contando con tiempo suficiente, una teoría sólida sobre la naturaleza no podía por menos de producir pingües dividendos en la práctica.

Finalmente—se nos enseñó también que—las divisiones en el seno de la cristiandad y el creciente poder del laicado habían permitido a las naciones europeas reforzar su autoridad soberana para regir sus destinos sociales y políticos, autoridad que el papado medieval había usurpado y que la iglesia de la Contrarreforma aún codiciaba. En la década de 1630, el Sacro Imperio Romano era una institución vacía; pero, a partir de entonces, la política europea se centró de manera resuelta en actos de naciones-estado soberanos. Entendidas de esta manera, la lealtad y la obligación políticas tenían a un solo estado como punto de referencia. Algunos monarcas, como fue el caso de Carlos I de Inglaterra, afirmaron ser la encarnación incontestada de la soberanía de sus naciones; en cualquier caso, cada país tuvo el derecho a ordenar sus asuntos sin ingerencias exteriores, sobre todo de la Iglesia. Todos los desafíos a la autoridad soberana surgían desde dentro de la nación-estado en cuestión, como fue el caso de los miembros de una nueva clase mercantil, que buscaba una mayor participación en el ejercicio de esa soberanía nacional. Es cierto que en la década de 1640 la tranquila vieja Inglaterra conoció una guerra civil que desembocó en la ejecución de Carlos I. Pero esto—se nos enseñó también—fue un simple problema de ajuste inicial: fruto de la obstinación de Carlos por aferrarse a unos derechos anacrónicos. En la década de 1640, la estructura de la nación-estado no estaba aún muy clara; los nuevos patrones de sociedad y lealtad no tomarían su forma definitiva hasta después de 1660. Entre tanto, el poder emancipatorio de la razón había generado un fermento de entusiasmos que iba a ser meticulosamente examinado y superado a la postre.

Así pues, de una u otra manera, una feliz combinación de experiencias físicas y razonamientos matemáticos, de la ciencia de Newton y la fi-

losofía de Descartes, tuvo como resultado la construcción de un mundo de teoría física y práctica técnica de la que, en la Inglaterra de los años treinta, nosotros éramos los afortunados herederos. En efecto, hasta bien entrados los años cincuenta, este optimismo oficial siguió seduciendo a la gente, toda vez que la autenticidad de la tesis histórica era raras veces cuestionada. Incluso en nuestros días, hay historiadores de la primera Inglaterra moderna que siguen tratando las primeras décadas del siglo XVII como el punto de transición de los tiempos medievales a los modernos. Y si ello les obliga a afirmar que William Shakespeare no es un dramaturgo verdaderamente moderno, sino medieval tardío, pues se quedan tan panchos... A sus ojos, esta visión de Shakespeare no es más extraña que lo que dijera John Maynard Keynes de Isaac Newton en 1942 con motivo del tercer centenario de su nacimiento; a saber, que éste no solamente fue el primer genio de la ciencia moderna, sino también «el último de los magos».

Considerando ahora, cincuenta años después, aquella «doctrina dominante» sobre la modernidad, yo me inclino a replicar: «¡No nos creamos ni una palabra de todo eso!». Desde el principio, había sido una doctrina unilateral y en exceso optimista, amén de autocomplaciente. De acuerdo que es demasiado fácil criticar con dureza nuestras antiguas creencias; y por eso voy a intentar no caer en la exageración. En algunos aspectos, la tesis dominante sigue siendo correcta; pero necesitamos contrarrestar estas verdades recordando sus principales errores históricos y hermenéuticos. Defectos que se nos antojan más evidentes cada año que pasa. La originalidad del trabajo de los científicos del siglo XVII en el campo de la mecánica y la astronomía—del trabajo de Galileo, Kepler, Descartes, Huygens y, sobre todo, Newton—es más real e importante que nunca. Pero cualquier suposición de que sus éxitos fueron el resultado de sustituir el peso medieval de la tradición y la superstición por un método racionalmente autojustificador es cerrar los ojos a la evidencia y a una necesaria matización ante una secuencia de acontecimientos compleja. En la sutil frontera entre la filosofía y las ciencias, son muchas las cosas que han cambiado desde 1950; cambios que socavan la anterior creencia de que la receta lógica para hacer descubrimientos en el campo de la naturaleza estribaba en un método científico universal. Sin embargo, los peores defectos de la tesis oficial no son fruto de determinados problemas de filosofía, sino de hechos históricos puros y duros. Los pre-

supuestos históricos en que descansara dicha tesis han dejado simplemente de ser creíbles.

La tesis heredada daba por sentado que las condiciones políticas, económicas, sociales e intelectuales de Europa occidental mejoraron radicalmente a partir de 1600, lo que alentó y propició el desarrollo de nuevas instituciones políticas y métodos de investigación más racionales. Pero esta suposición está cada vez más cuestionada. En la década de los treinta creíamos que la filosofía y la ciencia del siglo XVII eran producto de la prosperidad; pero esa creencia ya no aguanta un análisis mínimamente serio. Los años que van de 1605 a 1650, lejos de ser prósperos y gratos, se ven ahora como los más ingratos, y hasta como los más frenéticos, de toda la historia europea. Así pues, en vez de considerar la ciencia y la filosofía modernas como producto de un tipo de vida ociosa, hay que poner patas arriba la visión heredada y considerarlas como las respuestas que encontró una sociedad a la crisis en que se vio inmersa.

También creíamos que, después de 1600, el yugo de la religión fue más ligero que antes, cuando lo cierto es que la situación teológica había sido menos onerosa a mediados del siglo XVI de lo que sería entre 1620 y 1660. A pesar de sus ideas radicales, Nicolás Copérnico no sufrió en las décadas de 1530 y 1540 la rígida disciplina eclesiástica a la que se vería expuesto Galileo cien años después. Tras el Concilio de Trento, la confrontación entre los protestantes y los herederos católicos de la cristiandad histórica estuvo marcada por la intolerancia. Esto hizo que los «papistas» y los «herejes» se odiaran a muerte e hizo también de la Guerra de los Treinta Años (1618-1648) un conflicto particularmente sangriento y brutal. En cualquier caso, la ruptura cultural con la Edad Media no necesitó esperar al siglo XVII: ya había tenido lugar unos cien o ciento cincuenta años antes. Cuando comparamos el talante de los pensadores del siglo XVII—y el contenido de sus ideas—con las ideas emancipadoras de los escritores del siglo XVI, podemos incluso opinar que las innovaciones habidas en el terreno de la ciencia y la filosofía del siglo XVII se parecen menos a unos avances revolucionarios y más a una contrarrevolución defensiva.

Veamos, como primer paso para una mejor comprensión de los orígenes de la modernidad, por qué estos presupuestos ya no poseen entre los his-

toriadores de hoy la misma fuerza de convicción que tuvieron en la década de los treinta. En los últimos treinta años, los historiadores modernos han emitido un veredicto unánime sobre las condiciones sociales y económicas que imperaron en Europa de 1610 a 1660. En el siglo XVI, Europa disfrutó de una expansión económica prácticamente ininterrumpida, acumulando grandes capitales a partir de los cargamentos de metales preciosos que traía España de sus colonias iberoamericanas. Pero en el siglo XVII esa prosperidad llegó a un punto muerto, seguido de años de depresión e incertidumbre a todos los niveles. A principios del siglo XVII, la situación distaba tanto de ser confortable que, entre 1615 y 1650, en gran parte del continente la gente corría el riesgo de ser degollada—y de que les quemaran sus casas—por el simple hecho de no comulgar con las ideas religiosas del vecino. Lejos de ser una época de prosperidad y cordura, nos recuerda ahora mucho al Líbano de la década de los ochenta. Como afirma la mayor parte de los historiadores, a partir de 1620 Europa se vio sumida en un estado de crisis general.

En efecto, desde que Roland Mousnier hablara explícitamente en los años cincuenta de la «crisis general» que padeció la Europa de principios del siglo XVII, son muchos los historiadores de cualquier adscripción que abonan esta tesis, pertenecientes a países tan distanciados como Escandinavia, Italia, Estados Unidos y la Unión Soviética. Naturalmente, cada cual aporta su interpretación peculiar de la crisis; pero los hechos básicos no se discuten. En 1600, el dominio político de España tocaba a su fin, Francia estaba dividida en distintos bandos religiosos e Inglaterra se abocaba a la guerra civil. En Europa Central, los estados fragmentados de Alemania se estaban desgarrando recíprocamente: Austria se encargaba de mantener a raya a los príncipes católicos, mientras que Suecia prestaba apoyo a los protestantes. La expansión económica dejó paso a la depresión, produciéndose una grave recesión ente 1619 y 1622. El comercio internacional se vino abajo, el desempleo se generalizó y se creó así una reserva de mercenarios listos para participar en la Guerra de los Treinta Años; para colmo, todos estos infortunios se vieron agravados por un empeoramiento internacional de las condiciones climáticas, alcanzándose niveles inusualmente elevados de carbono en la atmósfera (fue la época de la pequeña era glacial, tal y como la describe Virginia Woolf en su novela *Orlando*, en la que el río Támesis se heló en todo Londres y se asaban bueyes enteros sobre las aguas heladas).

Al perder España el dominio absoluto del Atlántico Sur, el transporte de los metales preciosos se volvió inseguro y el crecimiento del fondo de capitales en Europa quedó en entredicho. Hubo asimismo varios casos de epidemia: Francia se vio duramente castigada entre 1630-1632 y 1647-1649, mientras que, en Inglaterra, la Gran Peste de 1665 fue sólo la última de una serie de virulentos rebrotes. Entre tanto, una sucesión de veranos fríos y lluviosos tuvo consecuencias gravísimas para la producción de alimentos. El hecho de que el 80 por 100 de la población dependiera de la agricultura provocó una penuria generalizada y forzó el éxodo rural. Sobre todo en las tierras altas marginadas se produjo, al parecer, a partir de 1615 una caída constante en la producción de grano, y aldeas enteras fueron abandonadas por sus habitantes, que pasaron a engordar los suburbios urbanos, asolados por toda clase de enfermedades. De todas estas catástrofes sólo se salvaron las Provincias Unidas de los Países Bajos, u Holanda, como se la conoce en la actualidad, país que conoció una edad de oro en una época en la que el resto de Europa atravesaba unos momentos particularmente críticos.

A pesar de esta unanimidad reinante entre los historiadores, sorprende que sean pocos los especialistas en ciencia y filosofía del siglo XVII que comparten este veredicto. Antes bien, siguen tratando la supuesta prosperidad y relajación de principios del siglo XVII como un hecho obvio y descontado. Así, por ejemplo, si consultamos el cuarto volumen de *The New Cambridge Modern History*, que trata del final del siglo XVI y principio del XVII, descubriremos que todos los ensayos menos uno coinciden en que las guerras de religión, especialmente la Guerra de los Treinta Años, afectaron de manera deletérea a la población. La excepción la constituye el artículo sobre la historia de la ciencia del siglo XVII, que hace caso omiso de estos brutales conflictos y trata la agenda de la ciencia moderna como una entelequia surgida espontáneamente a partir de sus exclusivos argumentos internos.

El segundo de los presupuestos anteriores no tiene una base histórica mayor. La afirmación de que las constricciones y los controles eclesiásticos se relajaron en el siglo XVII es equivocada. La verdad es más bien lo contrario. Al rechazar todos los intentos de los reformadores protestantes por cambiar las instituciones y prácticas de la cristiandad desde dentro, el papado escogió la confrontación directa y anatematizó a los protestantes como cismáticos. Esta política, lanzada a finales del siglo XVI, en la estela

del Concilio de Trento, culminó después de 1618 con esa auténtica sangría que fue la Guerra de los Treinta Años. A partir de entonces, no se tuvo con los reincidentes misericordia alguna. Los compromisos teológicos fueron todavía más rigurosos y exigentes. Hubo menos oportunidades para el debate crítico de la doctrina. Por primera vez, la necesidad de cerrar filas y defender el catolicismo contra los herejes protestantes sirvió de pretexto para sustraer doctrinas clave a cualquier intento de replanteamiento, incluso por parte de los creyentes más leales y convencidos. La distinción entre «doctrinas» y «dogmas» fue un invento del Concilio de Trento, y el catolicismo de la Contrarreforma fue dogmático como no lo había sido nunca el cristianismo anterior a la Reforma, incluido el mismo Tomás de Aquino. La presión teológica sobre los científicos y otros innovadores intelectuales no remitió en la primera mitad del siglo XVII, sino que más bien se intensificó. Lo cual no se puede aplicar en exclusiva al campo católico: en el campo protestante, muchos calvinistas y luteranos fueron tan rigurosos y dogmáticos como cualquier jesuita o jansenista.

El tercer presupuesto es en el mejor de los casos una verdad a medias. En el siglo XVII, la propagación de la educación y la alfabetización entre los laicos permitió a éstos tener un peso cada vez mayor en la cultura europea, lo que contribuyó a acabar con el anterior monopolio de la ciencia y la erudición en general por parte de la Iglesia. En muchos países, esto desplazó de hecho a la cultura eclesiástica del centro de gravedad nacional. Pero este cambio no fue ninguna novedad. En 1600, la imprenta llevaba ya funcionando más de un siglo. Cualquier sugerencia en el sentido de que la literatura moderna—en contraste con la ciencia o la filosofía modernas—tuvo un influjo importante sólo después de 1600 no resiste a un examen serio. A este respecto, se puede afirmar incluso que Galileo y Descartes fueron simples productos tardíos de unos cambios que se habían impuesto en Europa occidental desde 1520, y en Italia desde bastante antes. El mundo cultural de la década de 1630, personificado en hombres como Blaise Pascal, Jean Racine, John Donne y Thomas Browne, tuvo un carácter distintivo. Pero cuando cotejamos esa cultura de mediados del siglo XVII con la de los humanistas del siglo XVI, con escritores como Erasmo de Rotterdam, François Rabelais, William Shakespeare, Michel de Montaigne o Francis Bacon, se nos antoja bastante difícil sostener que la cultura laica de la modernidad fue producto exclusivo del siglo XVII.

La imprenta abrió las puertas de la tradición clásica erudita a los lectores laicos y se erigió así en una fuente importante de modernidad. Pero sus frutos empezaron mucho antes de que los protestantes y los católicos llegaran posteriormente a las manos y la acrimonia del Concilio de Trento monopolizara y apartara la atención de las preocupaciones menos polémicas del siglo XVI. A lo sumo, la transición del siglo XVI al XVII (de *Pantagruel* de Rabelais al *Peregrino* de John Bunyan, de los *Ensayos* de Montaigne a las *Meditaciones* de Descartes, y de Shakespeare a Racine) supuso la angostura del centro de las preocupaciones y una clausura de los horizontes intelectuales, incluido el «horizonte de expectativas». En los primeros años del siglo XVII, Francis Bacon columbraba todavía un futuro para la humanidad cuya escala temporal no tuviera límites precisos. Cuarenta años después, pensadores muy sesudos de Inglaterra compartían la tesis defendida por los notables de la República de Cromwell de que el mundo de Dios se hallaba en sus últimos días y de que «el fin del mundo» era inminente (o se podía tocar literalmente «con la mano»); incluso se daba fecha a este apocalipsis: probablemente en o alrededor del año de 1657. Cuando Andrew Marvell escribió, un poco en broma, en su *Ode to his Coy Mistress* (*Oda a su tímida amante*),

Had we but World enough and Time.
This coyness, Lady, were no crime...
But at my back I always hear
Time's wingèd chariot hurrying near,

[Si hubiera tiempo y mundo ilimitado, / señora, en tu pudor no habría pecado... Pero a mi espalda oigo el carro alado, / del Tiempo, que se acerca apresurado.]

a pocos de sus lectores se les escaparon sus alusiones a «la conversión de los judíos» y a las profecías, tan a la moda entonces, del libro de la Revelación o *Apocalipsis*.

Además de reconsiderar los presupuestos históricos subyacentes a la visión dominante, según los cuales el siglo XVII fue una época en la que las condiciones del trabajo científico habían mejorado de manera impresionante, conviene también reconsiderar la creencia—más profunda—de que la ciencia y la filosofía del siglo XVII fomentaron una preocupación original por la racionalidad y los derechos de la razón. Esta creencia es

falaz por dos razones distintas. En vez de ensanchar los límites del debate racional, o razonable, los científicos del siglo XVII los estrecharon en realidad. Para Aristóteles, tanto la teoría como la práctica estaban abiertas al análisis racional según los distintos y respectivos campos de estudio. Supo ver que cada tipo de argumentación relevante para una determinada disciplina dependía de la naturaleza de esa disciplina y difería en cuanto al grado de formalidad o certeza; así, lo que es «razonable» en medicina clínica se juzga en términos diferentes a lo que es «lógico» en teoría geométrica. Pero los filósofos y científicos del siglo XVII prefirieron seguir el ejemplo de Platón y limitaron la «racionalidad» a unos argumentos teóricos que alcanzaban una certeza o necesidad cuasi geométricas. Según ellos, la física teórica era un campo para el estudio y el debate racional, pero esto no era extensible a la ética ni al derecho. Así, en vez de buscar procedimientos «razonables» de cualquier tipo, Descartes y sus sucesores se propusieron someter definitivamente todos los temas al imperio de una teoría formal, de modo que al preocuparse sólo por demostraciones formalmente válidas, acabaron cambiando el lenguaje mismo de la razón—especialmente, palabras clave como «razón», «racional» y «racionalidad»—de manera sutil pero decisiva.

No es que los fundadores de la ciencia moderna fueran teológicamente tibios o agnósticos, y ni mucho menos ateos. Isaac Newton encontraba gratificante que su física pudiera «funcionar bien teniendo presentes a los hombres que creían en una deidad». Lo cual se explica no sólo porque interpretara su obra de una manera un tanto caprichosa, sino porque una de las metas de su proyecto intelectual fue justificar sus opiniones particulares en materia de teología; es decir, su «arrianismo», tal y como había sido enseñado por Arrio, el principal adversario de san Atanasio, quien, en el Concilio de Nicea celebrado en el siglo IV después de Cristo, convirtió en ortodoxa la doctrina de la Trinidad. En esto no se distinguió demasiado de los demás científicos del siglo XVII. También a Robert Boyle le gustaba considerar su trabajo científico como algo dotado de una finalidad piadosa, como muestra su insistencia en demostrar la acción de Dios en la naturaleza (lo que lo convertía, según sus propias palabras, en un «virtuoso cristiano»), mientras que Gottfried Wilhelm Leibniz aplicó a los patrones explicativos de la física unas cortapisas teológicas tan estrictas como las que habría aplicado cualquier teólogo medieval.

Y ahora conviene aludir también a una cuestión que nos será después de gran importancia. Como se sabe, una de las principales preocupaciones de los filósofos del siglo XVII consistió en plantear todas sus cuestiones de manera que parecieran independientes del contexto. Pues bien, nuestro procedimiento será aquí exactamente el inverso, a saber: recontextualizar todas las cuestiones que esos filósofos tanto se enorgullecieron en descontextualizar. La opinión de que la ciencia moderna se basó desde el principio en argumentos racionales, divorciados de todas las cuestiones relacionadas con la metafísica o la teología, dio de nuevo por sentado que las pruebas de «racionalidad» pasaban en bloque de un contexto—o situación—a otro; es decir, que podemos conocer, sin ulterior examen, qué argumentos son racionales en un campo o momento determinado aplicando de nuevo simplemente los argumentos que ya conocemos por propia experiencia. En este libro, empero, en vez de presuponer que ya sabemos qué cuestiones parecieron «racionales» a los escritores de los siglos XVI o XVII, o qué tipo de argumentos pesaron más para ellos, buscaremos pruebas concretas de lo que estuvo en juego realmente en sus distintas investigaciones.

Nuestro examen de la tesis dominante sobre la modernidad empezó con un repaso de sus presupuestos históricos y filosóficos, muchos de los cuales, según hemos sugerido, eran exagerados o simplemente falsos. Creo que ya ha llegado el momento de desechar la suposición de que el siglo XVII fue una época—la primera—en la que los eruditos laicos de Europa llevaron una vida próspera y confortable y se sintieron lo suficientemente libres de la presión eclesiástica como para sostener ideas originales; como también ha llegado el momento de reconstruir nuestra interpretación de la transición del mundo medieval al moderno sobre una base más realista. Debe de haber alguna manera mejor de trazar la línea divisoria entre estos dos períodos y así evitar las confusiones que se concentran en torno a cierto concepto actual de la modernidad. Un punto importante de nuestra agenda será, pues, ofrecer una versión revisada que evite esta confusión y reemplace, de este modo, a la versión dominante.

Pero ésta es sólo la primera de dos tareas complementarias. Desde la década de los cincuenta, en la que Roland Mousnier escribió acerca de

la «crisis general» de principios del siglo XVII, debería haber quedado suficientemente claro que la época en que escribieron Galileo y Descartes no fue ni próspera ni confortable. Incluso en las décadas de los veinte y los treinta se conocían ya suficientes cosas que dejaban entrever (a poco que nos esforzáramos por investigar) que la explicación al uso hacía agua por todas partes. Las estadísticas sobre la recesión y la depresión que siguieron al año de 1618 no se han investigado ni publicado en detalle hasta los últimos veinte años; con todo, ningún escritor de la década de los treinta podía alegar ignorancia de hechos tan conocidos como el proceso que se siguió contra Galileo, la Guerra de los Treinta Años o el talante humanista de hombres del Renacimiento como Erasmo, Rabelais, Montaigne o Shakespeare. Es el momento, pues, de preguntarse por qué esos dos mitos que son la modernidad «racional» y la racionalidad «moderna», que siguen convenciendo a tanta gente incluso en la época actual, encontraron un eco tan grande entre los filósofos e historiadores de la ciencia después de 1920. Como ocurre con cualquier otra tradición histórica, la versión dominante de la modernidad es la de un episodio pasado reflejado en un espejo reciente, y, como tal, puede ser fuente de explicación tanto de un fenómeno concreto como de los autores que sostuvieron con sus escritos dicho espejo retrospectivo.

Los dos extremos de esta relación exigen aquí un tratamiento detenido. Si queremos alcanzar una valoración equilibrada de las exigencias de la modernidad, deberemos mantener una justa proporción entre ambos cometidos. Por una parte, sólo podremos criticar los presupuestos del siglo XX sobre la modernidad si tomamos más en serio los auténticos datos históricos sobre los orígenes de la época moderna. Por la otra, sólo podremos formular nuestras preguntas históricas sobre dicha época si tenemos en cuenta las perspectivas—e incluso las distorsiones—específicas impuestas a la tesis dominante por erróneos planteamientos históricos y filosóficos anteriormente mencionados. En la medida en que aprendamos a corregir nuestra explicación histórica de la modernidad seremos capaces de mirar casi de frente nuestro espejo historiográfico y de comprender por tanto mejor la naturaleza de sus perspectivas específicas. E, inversamente, en la medida en que consigamos eliminar las distorsiones de ese espejo podremos captar cualquier descubrimiento que salga a la luz a lo largo del camino y mostrar los contextos y circunstancias precisos en que hicieron su aparición los rasgos distintivos de la vida, el pen-

samiento, la sociedad y la cultura «modernos» en la historia de Europa occidental y de Norteamérica.

LA MODERNIDAD DEL RENACIMIENTO

Lo primero que es preciso hacer para elaborar nuestra versión revisada de los orígenes de la modernidad es volver de nuevo la mirada al Renacimiento. Como período histórico, el Renacimiento plantea más de un problema a los cronólogos estrictos. Si bien vio crecer la semilla de muchos fenómenos «modernos», presenció pocos cambios radicales en las formas políticas e institucionales de la Europa «medieval», formas de las que no llegó a desprenderse. Según la conocida cronología tripartita de la historia europea—antigua, medieval y moderna—, el Renacimiento se sitúa más o menos entre la segunda y la tercera parte, y los historiadores que siguen esta división tradicional suelen tratarlo ya como un fenómeno de los tiempos «tardomedievales», ya como una anticipación prematura de la edad «moderna».

¿Importa mucho la elección temporal que hagamos? El Renacimiento fue a todas luces una fase pasajera en la que germinaron y se desarrollaron las semillas de la modernidad, sin alcanzar ese punto en el que resultaron ser una amenaza, o algo peor, para las estructuras vigentes de la sociedad política. Algunos de los personajes más representativos del Renacimiento tardío, desde Leonardo da Vinci (1452-1519) hasta William Shakespeare (1564-1616), trabajaron en situaciones que conservaban buena parte de su carácter medieval, sin haber desarrollado plenamente los elementos distintivos de la modernidad como tal. Lo cual no debe sorprender a nadie, pues no cabe duda de que se produjo un solapamiento entre la historia europea «tardomedieval» y la «protomoderna». La elección que hagamos de los términos sólo tendrá importancia, entonces, si decidimos que la tenga; en este sentido, no deja de ser un rasgo curioso de los abogados de la tesis dominante su insistencia en aplazar el comienzo de la modernidad hasta una época muy posterior a 1600 (consideran a Galileo, por ejemplo, como al autor que abandera el inicio de la ciencia moderna y tachan de mecánica «medieval» la obra de sus precursores científicos). Esta insistencia tiende a desviar la atención de—e incluso a ocultar—un cambio trascendental que se produjo en el trabajo

intelectual, artístico, literario y científico de los primeros años del siglo XVII, un cambio que se nos antoja uno de los principales hitos de la que aquí denominamos la versión revisada de la tesis dominante.

Cuando leemos hoy a autores nacidos en el siglo XV, como, por ejemplo, Erasmo de Rotterdam (1467) y François Rabelais (1494), puede que nos cueste algún tiempo y esfuerzo captar su «modernidad», pero nadie pone en tela de juicio la capacidad de escritores como Michel de Montaigne (1533) y William Shakespeare (1564) para hablarnos a través de los siglos y llegar a nuestro corazón como el autor más actual. En vez de centrarnos exclusivamente en la primera fase del siglo XVII, aquí podremos preguntarnos, pues, si el mundo y la cultura modernos tuvieron en realidad dos orígenes distintos en vez de uno solo, el primero de los cuales (la fase literaria o humanista) habría precedido al segundo en un siglo aproximadamente. Si seguimos esta sugerencia, y retrotraemos los orígenes de la modernidad a los últimos autores renacentistas de la Europa septentrional del siglo XVI, descubriremos la segunda fase, es decir, la científica y filosófica, a partir de 1630, una fase que lleva a muchos europeos a volver la espalda a los temas más dominantes de la primera fase, es decir, la literaria o humanista. Después de 1600, el centro de la atención intelectual pasó de la preocupación por el hombre de finales del siglo XVI a una línea más rigurosa e, incluso, más dogmática. Lo cual exige aquí una pequeña aclaración. En efecto, ¿hasta qué punto los científicos y filósofos posteriores rechazaron de manera decidida los valores de los primeros humanistas o los dieron simplemente por descontados? Más aún, en la medida en que volvieron realmente la espalda a dichos valores, ¿hasta qué punto el nacimiento de la filosofía moderna y de las ciencias exactas implicaron algo así como un auténtico contrarrenacimiento?

A muchos historiadores de la ciencia y la filosofía estas preguntas podrán parecerles un tanto heterodoxas; pero en modo alguno resultan desconocidas o extrañas para los historiadores de las ideas. Hay buenos precedentes que sugieren que el siglo XVII presenció una inversión de los valores renacentistas. Por ejemplo, en sus trabajos sobre la historia intelectual del siglo XVI, Eugenio Battisti encontró en el conservadurismo del Concilio de Trento lo que según él se trataba de un *antirinascimento*, mientras que Hiram Haydn describía los cambios literarios e intelectuales habidos en la Inglaterra del siglo XVII en términos de «contrarrenacimiento». En cambio, los historiadores de la ciencia se toman menos en

serio la idea de que los racionalistas del siglo XVII se distanciaron estratégicamente de los logros del humanismo renacentista, o de que basaron parcialmente sus teorías en una crítica destructiva de los valores precedentes. Idea ésta que tampoco figura en lugar destacado en las historias de la filosofía al uso. Y, entre los historiadores en cuestión, son pocos los que consideran la posibilidad de que existiera una relación entre el cambio cultural que experimentó el siglo XVII y la crisis económica y social a que se vio arrastrada la sociedad de la época.

Pero si comparamos la agenda de investigación filosófica tras la década de 1640 con la de un siglo antes, descubriremos unos cambios muy importantes. Antes de 1600, las investigaciones teóricas se contrastaban con otros debates sobre temas concretos y prácticos, como, por ejemplo, las condiciones específicas en las que era moralmente aceptable el hecho de que un soberano iniciara una guerra o un súbdito matara a un tirano. En cambio, a partir de 1600, la mayor parte de los filósofos se interesa por cuestiones de teoría abstracta y universal, desechando cuestiones más concretas. Se pasa de un estilo de filosofía que trata con el mismo rasero, por un lado, las cuestiones prácticas de índole local y temporal, y, por el otro, la teoría universal y atemporal, a otro estilo de filosofar que erige los asuntos de teoría universal y atemporal en los únicos capacitados para ocupar un lugar destacado en la agenda de la «filosofía».

Pero volvamos al Renacimiento. ¿Cuáles son los temas de interés para los eruditos laicos del siglo XVI en países como Francia y Holanda? ¿Cómo prolongan el trabajo de los eruditos y artistas del primer Renacimiento de la Italia del siglo XV y de los eruditos posteriores de Europa septentrional? Al extendernos sobre estas preocupaciones e intereses, debemos utilizar una palabra que en la actualidad es algo equívoca, si no para los europeos sí al menos para muchos americanos. La cultura laica de la Europa del siglo XVI fue humanista en la acepción amplia de la palabra, de manera que lo más natural es que nos refiramos a los escritores de la época con el nombre de «humanistas renacentistas»; pero, habida cuenta del empleo que hacen los fundamentalistas cristianos actuales del término comodín «humanismo secular», algunos lectores podrían suponer que los humanistas del Renacimiento eran contrarios al cristianismo y posiblemente antirreligiosos, por no decir incluso ateos.

Pero, lejos de ser esto verdad, las figuras más destacadas de la época se consideraron sinceramente religiosas. Erasmo escribió un ensayo, *Elo-*

gio de la locura, en el que ridiculizaba el dogmatismo y proclamaba su lealtad a la Iglesia tradicional, lo que no le impidió cartearse asiduamente con Martín Lutero. Nada le habría agradado más que convencer a su amigo alemán para que no llevara su celo reformador hasta un punto sin retorno. (En tono crítico pero amigable le dice en más de una ocasión que un entendimiento pacífico y en privado desde dentro es más eficaz que cualquier confrontación pública; pero Lutero estaba muy airado, y Erasmo no consiguió convencerlo.) Michel de Montaigne, que era un niño cuando murió Erasmo en la década de 1530, criticó la pretensión de la certeza teológica desde una postura parecida, tachándola de dogmática. Sin embargo, también él se tuvo por un buen católico y, en su visita a Roma, se sintió con «títulos» suficientes para pedir ser recibido en audiencia por el papa. El «humanismo secular» de los fundamentalistas es ciertamente un elemento que infunde temor. Pero, en los siglos XV y XVI, la emergencia de un humanismo «vivido» y el auge de las humanidades como programa académico ocuparon un lugar destacado dentro de una cultura europea que era aún predominantemente cristiana; es cierto que los humanistas realizaron una contribución importantísima a la Reforma, y no sólo humanistas protestantes como Juan Calvino, sino también los que permanecieron dentro del redil de la iglesia romana.

Desde Erasmo hasta Montaigne, los escritos de los humanistas renacentistas practican, en efecto, una franqueza educada y una tolerancia escéptica que acabarán siendo los rasgos característicos de esta nueva cultura laica. Sus modos de pensar no están sujetos a las exigencias del deber pastoral o eclesiástico; su costumbre de abordar los asuntos humanos con un talante lúcido y nada censorino les lleva a dudar sinceramente del valor de la «teoría» para la experiencia humana tanto en el campo de la teología como en el de la filosofía natural, la metafísica o la ética. En espíritu, su crítica no es hostil a la práctica de la religión, siempre y cuando ésta se halle informada por la debida conciencia sobre los límites de la capacidad práctica e intelectual de los seres humanos. Desaconsejan el dogmatismo intelectual que elevaba las disputas por encima de la liturgia o la doctrina, hasta el punto de que pueden convertirse en asunto de disputa política, o incluso de vida y muerte.

Los humanistas tuvieron razones sobradas para deplorar, condenar y tratar de atajar las rencillas religiosas que fueron ganando en intensidad a lo largo de todo el siglo XVI conforme se iba radicalizando el antago-

nismo entre las dos grandes ramas del cristianismo occidental. Según ellos, la simple modestia debía enseñar a los cristianos reflexivos lo limitada que era su capacidad para alcanzar la Verdad incontestada o una certeza sin matices en todos los asuntos doctrinales. Como vaticinó Étienne Pasquier, el riesgo era que, obligadas a ponerse al servicio de intereses políticos mundanales, las cuestiones doctrinales se convirtieran en asuntos de disputa. En la temprana década de 1560 deplora ya los insultos que se lanzan las dos partes en conflicto—los «papistas» metiéndose con los «heréticos» y viceversa—y vaticina los desastres que acarreará esta actitud agresiva.

La modestia teológica de los humanistas debió mucho, por supuesto, a la recuperación del saber y la literatura del mundo clásico. Los eruditos y letrados medievales ya habían tenido a su disposición gran parte del acervo grecolatino: en el ámbito del derecho, la ética, la lógica, la retórica, la medicina y la filosofía, los clérigos eruditos de los siglos XIII y XIV reconstruyeron los sistemas ideológicos de la antigüedad, especialmente de Aristóteles, y no les faltó un buen conocimiento de su predecesor Platón ni de sus sucesores, los estoicos, Cicerón y Quintiliano. Al pertenecer estos eruditos medievales a órdenes sagradas, se preocuparon menos por los historiadores, como Tucídides y Tito Livio, y menos aún por los dramaturgos atenienses, ya trágicos como Esquilo y Sófocles ya cómicos como Aristófanes. Estaban bastante familiarizados con la lírica latina y la poesía épica, desde Horacio y Virgilio hasta Ovidio y Catulo, pero muy poco con los textos griegos y romanos sobre grandes personajes y políticos, o con las memorias y reflexiones de los escritores latinos tardíos, salvo, por supuesto, las *Confesiones* de san Agustín.

Las razones no son difíciles de comprender. En los tiempos modernos, los novelistas y poetas encuentran materia de inspiración en la diversidad misma de los asuntos humanos; pero, para los eruditos medievales, esta variedad tenía poca importancia. Los humanos eran unos seres pecadores y falibles que a los lectores posteriores iban a resultar fascinantes; pero a los ojos de los clérigos y maestros medievales estos fallos hacían a los humanos menos interesantes como sujetos literarios. ¿Qué mérito había en exponer con pelos y señales (o, peor aún, en celebrar) todas las variantes del lado pecaminoso o falible del hombre? Las *Confesiones* de san Agustín son autobiográficas en cuanto a la forma, pero el tema no deja de ser confesional: al obispo de Hipona le entusiasma contarnos

lo desbocada que fue su juventud para que resalte más aún la gracia divina que da al pecador la oportunidad de arrepentirse y salvar su alma.

En el Renacimiento, el resto de la literatura y del saber antiguos pasa a disposición de los lectores laicos. En este resto se incluye la postrera—y desdeñada—escuela de la filosofía griega, la de Epicuro, que resurgirá con la recuperación del poema de Lucrecio *De la naturaleza de las cosas*. También se incluye la historia y el drama, así como las memorias y los recuerdos—sobre todo, los de Plinio, Suetonio y Marco Aurelio—y biografías políticas como las *Vidas* de Plutarco. La poesía de la antigüedad clásica también adquiere una renovada importancia para los lectores laicos, primeramente en las repúblicas italianas, con Dante y Ariosto, y posteriormente en la Europa más septentrional y occidental. Según Georges Sarton, muchos historiadores de la ciencia deploran el predominio de Aristóteles sobre la filosofía medieval por razones que aparecen actualmente anacrónicas. Los eruditos y educadores medievales debieron algo crucial a la *Ética*, *Política* y *Retórica* de Aristóteles: una sensibilidad especial hacia el carácter «circunstanciado» de las cuestiones prácticas, como, por ejemplo, los problemas tocantes al diagnóstico médico o a la responsabilidad jurídica o moral. Asimismo, la recuperación de la historia y la literatura antiguas contribuyó poderosamente a intensificar su sensibilidad hacia la diversidad caleidoscópica y la dependencia contextual de los asuntos humanos. Las distintas variedades de la falibilidad humana, antes no tenidas en cuenta, empezaron a ser ensalzadas como consecuencias maravillosamente ilimitadas del carácter y la personalidad del ser humano. En lugar de deplorar estos fallos, como podría hacer un casuista de la moral, los lectores laicos se empeñaron en saber qué era lo que hacía que la conducta humana resultara admirable o deplorable, noble o egoísta, ejemplar o ridícula. Con lo cual, quedaban puestas las bases para reorientar el arte de la narrativa (que antes había desempeñado un papel tan importante en el campo de la jurisprudencia o de la teología moral) hacia la *novel of character* y otros nuevos géneros literarios.

Los eruditos del Renacimiento se interesaron por las cuestiones concretas y prácticas de la medicina, el derecho o la moral, con la misma intensidad que por cualquier asunto atemporal y universal de la teoría filosófica. A sus ojos, el análisis retórico de los argumentos, centrado en la presentación de casos concretos y en el carácter del público, era tan meritorio—por no decir incluso tan filosófico—como el análisis formal de

su lógica interna. La retórica y la lógica eran para ellos unas disciplinas complementarias. Al reflexionar sobre la naturaleza y las circunstancias específicas de acciones humanas concretas—y considerar su moralidad como «casos»—se movían también al mismo nivel que cuando abordaban cuestiones abstractas relacionadas con la teoría ética: a sus ojos, la casuística y la ética formal eran igualmente complementarias. Sin duda, muchos lectores del siglo XVI se fascinaron con especulaciones teóricas, algunas de las cuales tenían ecos de neoplatonismo o de «magia natural». Pero esta ruptura especulativa corrió pareja con un gusto especial por la variedad de la experiencia concreta, por los estudios empíricos de fenómenos naturales (como, por ejemplo, el magnetismo) y por las distintas ramas de la historia natural.

Los resultados fueron algo desordenados y confusos, a imitación del desacuerdo e inconsistencia irresolubles que habían llevado a Sócrates, mucho tiempo atrás, a perder la esperanza de alcanzar un consenso racional sobre el mundo de la naturaleza. En la Europa del siglo XVI, al igual que en la Atenas clásica, algunos eruditos tacharon de confusión irracional lo que otros saludaban como profusión intelectual. Así pues, por el momento (en opinión, por ejemplo, de Montaigne), era mejor suspender el juicio en asuntos de teoría general y esforzarse por conseguir una visión profunda tanto del mundo natural como de los asuntos humanos, tal y como se nos aparecen en la experiencia real. Este respeto por las posibilidades racionales de la experiencia humana es algo que hay que poner en el haber de los humanistas del Renacimiento; pero éstos tuvieron también una conciencia especial de los límites de la experiencia humana. Según ellos, «nada humano podía ser ajeno» a las personas cuya confianza en la experiencia las alentaba a observar y reflexionar sobre la variedad de las conductas y los motivos; una actitud nueva en la época y, por cierto, raras veces igualada. (Ahí están para probarlo los análisis políticos de Maquiavelo o los dramas de William Shakespeare.) En el siglo XIV, los modos de pensar heredados seguían teniendo una visión condicionada sobre el carácter y los motivos humanos. En las últimas décadas del siglo XVI, dichos modos ya no imponían limitaciones al creador de Otelo y Hamlet, de Shylock y Porcia, de Julieta y lady Macbeth.

Los informes de los exploradores europeos espolearon la curiosidad de los humanistas por los motivos y acciones de los humanos. El siglo XVI conoció un gusto cada vez mayor por lo exótico y una fascinación espe-

cial por modos de vida alternativos, lo que serviría de contrapunto para muchos argumentos filosóficos posteriores. (Todavía en el siglo XVIII, a Montesquieu y Samuel Johnson les sigue pareciendo útil presentar ideas inhabituales y atribuirlas a personas de algún país lejano, como Abisinia o Persia.) El acceso a la diversidad de culturas puso a prueba su compromiso por dar una imagen sincera y de primera mano de la experiencia humana. Las poblaciones exóticas pueden considerarse primitivas, salvajes o infrahumanas, y sus modos de pensar y de vivir heréticos, paganos o caóticos; es la opción intelectual que suelen tomar aquéllos cuyas decisiones están ya tomadas de antemano. Pero nosotros podríamos añadir estos descubrimientos recientes y exóticos al gran acervo de testimonios sobre la humanidad y la vida humana, y ampliar así nuestra comprensión y simpatía hasta el punto en el que el marco de ideas heredado pueda compaginarse con las riquezas de la etnografía. Pues bien, esta segunda opción fue la que caracterizó a los humanistas laicos de la Europa del siglo XVI. Esta línea divisoria no enfrentó nunca, empero, a los escritores eclesiásticos con los laicos. Por ejemplo, cuando, una vez llegados a Suramérica, los conquistadores empezaron a esclavizar a la población nativa, fue fray Bartolomé de las Casas quien tomó partido por la humanidad de los indígenas americanos y pidió al papa que los pusiera a salvo del tráfico de esclavos. Y otro sacerdote, el padre jesuita Matteo Ricci, tras ser enviado a Pekín a finales del siglo XVI, adoptó la vida y costumbres de un mandarín y enseñó el cristianismo a una comunidad china con un talante que tenía en cuenta sus costumbres en vez de condenarlas. También Montaigne, aunque sus viajes no lo llevaran más allá de la ciudad de Roma, mostró interés por los informes etnográficos y añadió a su repertorio de experiencias personales varias reflexiones sobre cuestiones como la desnudez y el canibalismo, cuestiones que hasta entonces se habían considerado tabú.

En el campo de la filosofía propiamente dicho, el respeto de los humanistas a la complejidad y diversidad en general se plasmó de distintas maneras. Los naturalistas se alegraron ante la gran profusión de la Creación divina, pero los que buscaban en la experiencia humana sistemas globales de teoría física sufrieron un gran desengaño. Dadas las variadísimas

ideas que circulaban en el mundo intelectual del siglo XVI, nadie podía enfrentarse a los problemas de física de manera convincente o definitiva, y cada cual era libre de creer lo que quisiera. En filosofía natural, muchos de los humanistas—de nuevo, al igual que Sócrates—se vieron empujados a adoptar actitudes de puro escepticismo. A este respecto, la postura adoptada por Montaigne en su ensayo más extenso y más abiertamente filosófico—nos estamos refiriendo a su *Apología de Ramón Sibiuda*—es bastante característica, aunque por momentos nos parezca extrema. Tras estudiar la variedad de doctrinas que los escritores del siglo XVI seguían para explicar los fenómenos naturales de la naturaleza (como había hecho Sócrates con sus antepasados de Elea y Jonia), Montaigne concluye diciendo que los intentos por alcanzar un consenso teórico sobre la naturaleza le parecen fruto de la presunción y la ilusión humanas. Este escepticismo sobre las posibilidades de la ciencia fue mucho más radical que el que se detecta en las ideas de su joven admirador e imitador, Francis Bacon. Bacon mantendría viva la esperanza de alcanzar un día algún tipo de acuerdo sobre el mundo de la naturaleza. Aun así, sus métodos de observación, y el empleo que hizo de éstos para desarrollar nuevas teorías, siguieron estando próximos a la experiencia cotidiana y, en cualquier caso, distaron mucho de autorizar las construcciones matemáticas tan características de la física del siglo XVII (por parte de Galileo y Descartes en las décadas de 1630 y 1640, o de Isaac Newton a partir de la década de 1660).

Nuevamente, al llamar «escéptico» al humanismo del siglo XVI debemos guardarnos de caer en cualquier tipo de equívocos o malentendidos. Desde Descartes, los filósofos han considerado el escepticismo como un negativismo destructivo: el escéptico niega las cosas que otros filósofos afirman. Lo cual sirve perfectamente para explicar el escepticismo que inauguró el propio René Descartes al introducir su método de la «duda sistemática»: su meta era, en efecto, acabar con las pretensiones de certeza carentes de garantías formales. Por su parte, los escépticos humanistas adoptaron una postura totalmente distinta: no querían tanto negar tesis filosóficas generales como afirmarlas. Al igual que esos dos filósofos clásicos con los que el propio Montaigne se compara, Pirrón y Sexto Empírico, los humanistas consideraron las cuestiones filosóficas como algo que trascendía el campo de la experiencia de una manera indefendible. Enfrentados a proposiciones teóricas abstractas, universales y atem-

porales, no veían en la experiencia una base suficiente ni para afirmarlas ni para negarlas.

En el campo de la teología o la filosofía, podemos (con la debida modestia intelectual) adoptar como postura personal de trabajo las ideas de nuestra cultura heredada; pero no podemos negar a otros el derecho a adoptar diferentes posturas de trabajo, y menos aún pretender que nuestra experiencia «prueba» la verdad de nuestras distintas opiniones y la consiguiente falsedad de todas las demás. Los seguidores del siglo XVI del escepticismo clásico nunca pretendieron rechazar posturas filosóficas rivales, pues, según ellos, éstas no se dejaban ni probar ni refutar. Se trataba, más bien, de ofrecer una nueva manera de comprender la vida y los motivos humanos: al igual que Sócrates mucho tiempo atrás, y que Wittgenstein en nuestra época, enseñaron a los lectores la lección de que las teorías filosóficas superan los límites de la racionalidad humana.

En sus escritos sobre la ética y la poética, Aristóteles nos había aconsejado no buscar la certeza, la necesidad ni la generalidad más allá de «la naturaleza del caso concreto». Por su parte, los escépticos pusieron unos límites semejantes basándose en la experiencia. No tenemos por qué avergonzarnos de que nuestras ambiciones limiten con cosas que están al alcance de toda la humanidad: esta modestia habla, en todo caso, a favor de nosotros. Pero la gama de los fenómenos cotidianos sobre los que la experiencia humana da un testimonio sólido es ilimitada tanto en el ámbito de los asuntos humanos como en el de la historia natural. Puede que no exista una manera racional de atraer hacia nuestro punto de vista a otras personas que mantienen otras posturas honradamente; en cualquier caso, no podemos cortocircuitar semejantes desavenencias. Antes bien, debemos convivir con tales personas, como una prueba más de la diversidad de la vida humana. Estas diferencias podrían resolverse mediante una ulterior experiencia compartida que permita la convergencia de las diferentes escuelas. Como anticipo de esta experiencia, debemos aceptar la diversidad de opiniones con un espíritu de tolerancia. Tolerar la pluralidad, ambigüedad o falta de certeza resultantes no es ningún error, y mucho menos un pecado. Si nos paramos a reflexionar, veremos que éste es el precio que tenemos que pagar por ser seres humanos, y no dioses.

ADIÓS AL RENACIMIENTO

A lo largo del siglo XVII, este talante tan interesante fue perdiéndose poco a poco. Sin duda, en su propaganda pública hecha en la década de 1660, los fundadores de la Royal Society de Londres se sirvieron de las modestas reivindicaciones de Francis Bacon a favor de la ciencia natural y de sus peticiones de ayuda financiera a Carlos II, si bien en la práctica tuvieron poco en cuenta las restricciones que impuso Bacon a los usos de la teoría. Sea como fuere, en cuatro aspectos fundamentales los filósofos del siglo XVII arramblaron con las viejas preocupaciones del humanismo renacentista. De manera particular, dejaron de interesarse seriamente por cuatro tipos distintos del saber práctico: el oral, el particular, el local y el temporal.

De lo oral a lo escrito

Antes de 1600, tanto la retórica como la lógica se consideraban ámbitos legítimos de la filosofía. Las condiciones externas en las que los «argumentos»—es decir, las manifestaciones públicas—resultaban convincentes a un determinado público se trataban con el mismo rasero que los pasos internos que había que dar en los «argumentos» relevantes, es decir, en las concatenaciones de enunciados. Se suponía que era posible encontrar nuevas maneras de formular argumentos teóricos en campos que eran aún meramente empíricos; pero nadie cuestionaba el derecho de la retórica a codearse con la lógica en el canon de la filosofía, ni se trataba tampoco a la retórica como una disciplina de segunda clase y, por tanto, inferior.

Este talante precartesiano contrasta fuertemente con el que se ha dado por supuesto a lo largo de la historia de la filosofía moderna. En el debate filosófico que se inició con Descartes, cada cual leía las cuestiones sobre la solidez o validez de los «argumentos» como algo referido no a una manifestación pública ante un público concreto sino a una concatenación de afirmaciones escritas cuya validez descansaba en sus relaciones internas. Para los filósofos modernos, la pregunta retórica de «¿Quién declara qué, a quién, en qué foro y con qué ejemplos?» ya no pertenece a la filosofía. Según ellos, el mérito racional de los argumentos no puede depender de determinados datos sobre su recepción humana, como el mérito de una prueba geométrica no dependía tampoco, para Platón, de

la precisión de los diagramas adjuntos, aun cuando éstos fueran obra de un dibujante magistral. El programa de investigación de la filosofía moderna postergó, así, todas las cuestiones sobre la argumentación—entre personas concretas en situaciones concretas, acerca de casos concretos y allí donde hay varias cosas en juego—a favor de pruebas que podían ponerse por escrito, y juzgarse también en cuanto escritas.

Este cambio tuvo paralelismos históricos. En la antigüedad, Platón condenó el empleo de la retórica por parte de los sofistas por «hacer que el peor argumento pareciera el mejor». Aristóteles salió al paso de esta acusación. Para él, las cuestiones sobre las condiciones y circunstancias en las que los argumentos resultaban interesantes eran algo que los filósofos podían abordar con la conciencia tranquila. Hasta el siglo XVI, los filósofos debatieron estas cuestiones sin la menor sensación de que fueran no racionales, y mucho menos antirracionales. Pero el siglo XVII dio al traste con este empeño aristotélico y retomó la acusación de Platón con tanto éxito que los empleos coloquiales de la palabra «retórica» han resultado desde entonces sospechosos, como si las cuestiones retóricas tuvieran que ver sólo con el empleo de trucos fraudulentos en el debate oral. (Incluso en nuestros días, los estudiantes de retórica tienen que explicar que el término no es necesariamente peyorativo.) Después de la década de 1630, la tradición de la filosofía moderna en Europa occidental se centró en el análisis formal de cadenas de enunciados escritos más que en los méritos y defectos concretos de una manifestación persuasiva. En esta tradición, la retórica deja paso a la lógica formal.

De lo particular a lo universal

Se produjo un cambio paralelo en cuanto al alcance de la referencia filosófica. En la Edad Media y el Renacimiento, los teólogos morales y los filósofos trataron las cuestiones morales basándose en estudios de casos concretos, como aún ocurre en la jurisprudencia y el derecho consuetudinario angloamericanos. En este sentido, siguieron los procedimientos que Aristóteles recomendó en la *Ética a Nicómaco*: «El bien», leemos en un pasaje, «no tiene una forma universal, independiente de la temática o situación concreta: el sano juicio moral siempre respeta las circunstancias particulares de un caso concreto». Su clara visión de la particularidad de la acción

humana alimentó la práctica de la casuística católica y anglicana hasta el siglo XVII. Hasta el mismo Descartes, si bien expresó la esperanza de que la ética pudiera alcanzar un día el estatuto de una teoría formal, reconoció el valor provisional de esta experiencia moral heredada. Pero, en la década de 1640 Antoine Arnaud, un amigo íntimo del matemático Blaise Pascal, compareció ante el tribunal esclesiástico de París a instancias de los jesuitas, que lo acusaban de herejía: en su defensa, Pascal publicó una serie de *Cartas provinciales* anónimas. El blanco al que éstas apuntaban era el método empleado por los casuistas jesuitas, basado en análisis de «casos de conciencia» (*casus conscientiae*) específicos y concretos. El feroz sarcasmo empleado en las cartas contra los jesuitas desacreditó de manera duradera la utilización de cualquier tipo de «ética casuística».

En el ámbito de la medicina y el derecho, siguieron teniendo bastante importancia las exigencias pragmáticas del quehacer cotidiano, y el análisis de casos particulares conservó su respetabilidad intelectual. Pero, a partir de entonces, la casuística sufrió por parte de los moralistas el mismo desprecio general que había sufrido la retórica por parte de los epistemólogos. En efecto, a partir de la década de 1650, Henry More y los platónicos de Cambridge consiguieron que la ética entrara a formar parte de la teoría abstracta general, divorciada de los problemas concretos de la práctica moral; y, también desde entonces, los filósofos modernos en su conjunto han venido sosteniendo que—al igual que el Bien y la Libertad, o que el Espíritu y la Materia—lo Bueno y lo Justo se deben conformar a unos principios atemporales y universales, al tiempo que consideraban «afilosóficos» o poco honrados a cuantos escritores se centraban en casos concretos, o en casos marcados por determinadas circunstancias. (Que los teólogos tejieran todas las redes casuísticas que quisieran: los filósofos morales debían moverse en un plano más general y abstracto.) De manera que los filósofos delimitaron de nuevo su ámbito de trabajo, y el examen exhaustivo de «casos prácticos particulares» quedó descartado de la ética por definición. La filosofía moral moderna no se interesaría ya por «estudios de casos» concretos o discriminaciones morales concretas, sino por los principios generales y globales de la teoría ética. En una palabra, que los casos concretos dejaron paso a los principios generales.

De lo local a lo general

Sobre el tercer tipo de saber práctico—es decir, sobre lo local—se produjo una contraposición parecida. Los humanistas del siglo XVI encontraron una importante fuente de material en la etnografía, la geografía y la historia, disciplinas éstas en las que el método de análisis geométrico no tiene demasiado predicamento. Los etnógrafos recogen datos sobre cuestiones como las prácticas judiciales de determinadas jurisdicciones locales, de las que se han ocupado detenidamente algunos antropólogos, como es el caso de Clifford Geertz en su libro *Conocimiento local*. En cambio, en las primeras páginas del *Discurso del método* Descartes confiesa que había sentido desde joven una gran fascinación por la etnografía y la historia, pero que se alegra de haber superado este pecado de juventud: «La historia es como viajar por el extranjero. Amplía la mente, pero no la profundiza».

A los etnógrafos no les impresionan las inconsistencias descubiertas en las costumbres jurídicas de los diferentes pueblos; pero los filósofos tienen que descubrir los principios generales que rigen una determinada disciplina o, mejor dicho, todas las disciplinas. Descartes consideró la curiosidad que animaba a historiadores y etnógrafos como un rasgo humano perfectamente perdonable; pero dejó bien claro que la verdadera comprensión filosófica nunca resultaba de acumular experiencia de determinados individuos o casos específicos. Las exigencias de la racionalidad hacían que la filosofía tuviera que buscar ideas y principios abstractos y generales, capaces de englobar e iluminar los casos particulares.

Esta reacción de Descartes tiene asimismo sus paralelismos históricos. Platón había hablado ya de diferentes ciudades «que funcionaban mal», parecidas a esas «familias infelices» de Tolstoi que presentan unas patologías específicas. Los historiadores políticos eran libres de estudiar estas diferencias, si así les apetecía; pero la tarea del filósofo consistía en descubrir principios generales de «salud política» ocultos bajo las idiosincrasias locales, con objeto de arrojar luz sobre las cosas que hacen que una ciudad sea saludable o «funcione bien». Por su parte, Aristóteles tuvo una opinión más amplia acerca de la filosofía política. La vida humana no se prestaba a generalizaciones abstractas. La variedad de los asuntos políticos era, según él, un aspecto ineludible de la vida cívica y, como tal, era también muy útil para el quehacer filosófico. Ésta fue la tónica filosófica dominante hasta el

siglo XVI. Pero cuando los filósofos modernos despacharon la etnografía y la historia con el calificativo despectivo de «irrelevantes» para la investigación verdaderamente «filosófica», excluyeron de su quehacer particular toda una serie de cuestiones que habían sido reconocidas anteriormente como tema legítimo de investigación. Es decir, que a partir de entonces la diversidad concreta dejó paso a axiomas abstractos.

De lo temporal a lo atemporal

Finalmente, a imitación de los teólogos medievales, los humanistas del Renacimiento dieron igual importancia a las cuestiones concretas de la práctica jurídica, médica o confesional que a las cuestiones abstractas de la teoría. Todos los problemas de la práctica del derecho y la medicina son «temporales». Se refieren a unos momentos específicos en el tiempo: ahora y no después, hoy y no ayer. En dichos problemas, «el tiempo es esencial», y, según la formulación de Aristóteles, se dilucidan *pros ton kairon*, «según lo exija la ocasión». La decisión de un navegante de cambiar el rumbo diez grados a estribor es tan racional como los distintos pasos que se dan en una deducción matemática. Sin embargo, la racionalidad de esta decisión no descansa solamente en cálculos, sino también en saber cuándo se efectúa. Puede que las sumas más relevantes se hayan realizado de manera impecable; pero, si la acción resultante se aplaza indebidamente, la decisión resulta «irracional».

Las cuestiones sobre la temporalidad de las decisiones y acciones, o de las declaraciones y argumentaciones, habían sido los asuntos básicos de la filosofía precedente. Para los eruditos del siglo XVI, el modelo del «quehacer racional» no era la ciencia, sino el derecho. La jurisprudencia ponía de manifiesto no solamente el vínculo que existía entre la «racionalidad práctica» y la «temporalidad», sino también la importancia de la diversidad local y del plano de lo particular, y la fuerza retórica del razonamiento oral; y, en comparación, todos los proyectos de una filosofía natural universal parecían problemáticos a los humanistas. Cien años después, las tornas han cambiado por completo. Para Descartes y sus sucesores, las cuestiones temporales no tienen ninguna importancia para la filosofía; por eso se esfuerzan por sacar a la luz las estructuras permanentes que subyacen a todos los fenómenos cambiantes de la naturaleza.

Así pues, los pasajeros asuntos humanos ocupan desde el principio un lugar secundario para los filósofos modernos, o, lo que es lo mismo, éstos relegaron a un segundo plano los asuntos de orden práctico y temporal por no considerarlos auténticamente «filosóficos». A partir de la década de 1630, los interesados por la jurisprudencia pueden seguir mirando a la filosofía como fuente de métodos intelectuales; pero, dentro de la filosofía propiamente dicha, el derecho y la medicina desempeñan un papel marginal. A los filósofos no les interesan ya fenómenos o factores que puedan ser válidos de una manera—o en una época—diferente. A partir de la época de Descartes, la atención se centra en principios atemporales que rigen para todas las épocas por igual, de manera que lo transitorio deja paso a lo permanente.

Estos cuatro cambios mentales—de lo oral a lo escrito, de lo local a lo general, de lo particular a lo universal y de lo temporal a lo atemporal—eran distintos; pero, tomados en su contexto histórico tenían mucho en común, y el resultado global sobrepasó lo que podría haber producido uno de ellos por sí solo. Todos reflejaron un abandono histórico de la filosofía práctica, que se alimentaba de ámbitos como la medicina clínica, la práctica judicial y el análisis de casos morales concretos, o, si se quiere, de la fuerza retórica del razonamiento oral, en aras de una concepción teórica de la filosofía. Los efectos de esta mutación o desplazamiento fueron tan profundos y duraderos que el resurgir de la filosofía práctica en nuestros días ha cogido a mucha gente por sorpresa.

No es casual que el diagnóstico y el aspecto procesual, la ética del caso concreto y la retórica, o el compendio de máximas y la poética fueran marginados y cuestionados al mismo tiempo. En las disciplinas prácticas, las cuestiones de adecuación racional son temporales, no atemporales; concretas, no abstractas; locales, no generales; y particulares, no universales. Preocupan a personas cuya obra gira en torno a actividades prácticas y pastorales; pero los filósofos del siglo XVII se movieron en torno a la teoría y carecieron de una mentalidad práctica. Los procedimientos para abordar tipos de problemas concretos, o clases limitadas de casos, nunca han sido una preocupación fundamental de la filosofía moderna, la cual se ha centrado, antes bien, en métodos abstractos y atemporales a fin de lograr soluciones generales a problemas universales. Así, a partir de 1630, el centro de las investigaciones filosóficas deja en un segundo plano los detalles particulares, concretos, temporales y locales de

los asuntos humanos cotidianos para privilegiar un plano superior, estratosférico, en el que la naturaleza y la ética se conforman a teorías abstractas, atemporales, generales y universales.

¿Por qué el centro de las preocupaciones intelectuales cambió tan drásticamente en Europa precisamente en aquella época? ¿Cómo explicar este distanciamiento, después de 1630, respecto de los aspectos orales, locales, pasajeros y particulares de la vida y el lenguaje, y el nuevo hincapié en las argumentaciones escritas, las ideas generales y los principios abstractos y atemporales? Ya nos hemos referido antes a algunos de los factores más relevantes, como, por ejemplo, el auge de una cultura laica. En la Edad Media, el principal vehículo de las doctrinas religiosas fue la predicación oral, lo cual fomentó el interés por la retórica. Una vez que la página impresa complementó o sustituyó al registro hablado, los eruditos laicos se vieron capaces de leer todas las Escrituras y Comentarios por sí solos, por lo que se centraron más en la crítica de las argumentaciones escritas. Lógicamente, los lectores laicos se involucraron menos en el trabajo pastoral que sus precursores eclesiásticos; sin duda, agitaban cuestiones relacionadas con la teoría ética, pero sin tener ninguna responsabilidad en «la cura de almas». Los humanistas del siglo XVI habían seguido abordando cuestiones de filosofía práctica; pero los filósofos del siglo XVII, como si hubieran formado una auténtica «intelectualidad», debatieron sobre las cuestiones teóricas desde fuera.

Sin duda, se necesitan más cosas para explicar por qué, tras tantos siglos de filosofía práctica en la estela aristotélica, la nueva filosofía exigió no sólo una mayor atención a las cuestiones relacionadas con la teoría, sino incluso la exclusión de la filosofía de todas las preocupaciones prácticas. ¿Dónde encontrar estas «cosas más»? Para contestar a esta pregunta, sobre todo, los historiadores de la filosofía deben tomar más en serio las obras recientes sobre la historia económica y social de principios del XVII. La discrepancia entre, por un lado, la tesis imperante sobre la modernidad, según la cual la ciencia y la filosofía fueron productos de la prosperidad y confort del siglo XVI, y, por el otro, el planteamiento de los estudiosos de historia general en el sentido de que los años posteriores a 1610 fueron una época de desorden social y retroceso económico, salta

demasiado a la vista para no ser tenida en cuenta. En realidad, nuestro estudio se inició a partir de esa discrepancia, por lo que ya es hora de mirarla de frente y preguntarnos: «¿De qué manera el nuevo enfoque intelectual de la Europa de principios del XVII reflejó la generalizada crisis social y económica de la época?».

Tanto John Dewey como Richard Rorty sostienen que la filosofía se ha metido en su «moderno» callejón sin salida como consecuencia de la obra de René Descartes. Sin embargo, ninguno de estos filósofos se ha molestado en preguntarse por qué la «búsqueda de la certeza» no interesó a nadie un siglo antes o después, sino precisamente en aquella época. En su opinión, basta con diagnosticar los errores en que cayó la filosofía moderna. Ni han considerado necesario preguntarse por qué esa desgracia se cernió sobre la filosofía de la manera—y en el momento en—que lo hizo. Sin embargo, al soslayar tales cuestiones históricas, sus argumentos ejemplifican la persistente divisoria entre la retórica y la lógica, tan característica de la postura misma que pretendían rechazar. La pregunta de «¿Por qué las personas cultas de mediados del siglo XVII encuentran tan atractiva y convincente la "búsqueda de la verdad"?» es una de las preguntas retóricas que Descartes desterró de la filosofía, y que versa básicamente sobre el público filosófico en un contexto concreto. En otras palabras, la pregunta es por qué el «error cartesiano»—si es que fue un error—resultó tan convincente para la gente a partir del año de 1640, algo que no había ocurrido en la alta Edad Media, ni ocurre tampoco en la actualidad.

Una pregunta que es sumamente pertinente para la filosofía en general, y especialmente en nuestros días. Si hemos de dar la razón a Wittgenstein, la misión principal del filósofo es precisamente mostrar por qué sentimos la tentación de meternos en estos «callejones sin salida» intelectuales. Y si esta misión lleva a investigar la historia social e intelectual, pues tanto mejor. Decir que todos los problemas verdaderamente filosóficos deben enunciarse con independencia de cualquier situación histórica concreta y resolverse con unos métodos igualmente exentos de toda referencia contextual, es precisamente una de las pretensiones racionalistas que mejor caracterizan a la filosofía moderna entre 1640 y 1950, que no a la filosofía en su forma ya medieval ya posterior a Wittgenstein. La pregunta principal de nuestro análisis se libra de esa objeción. Se interesa sinceramente por la historia de las ideas; y el hecho de que René Descartes pu-

diera tacharla de no filosófica nos trae completamente sin cuidado. Antes bien, este hecho ilustra una vez más el fenómeno esencial que nos preocupa aquí; a saber, el rechazo por el siglo XVII de las cuestiones locales, temporales y prácticas y su sustitución por un programa de investigación filosófica con un enfoque fundamentalmente genérico, atemporal y teórico.

DE LOS HUMANISTAS A LOS RACIONALISTAS

Para mejor perfilar nuestra argumentación, pongamos a Montaigne y a Descartes cara a cara. Escritos en las décadas de 1570 y 1580, los *Ensayos* de Montaigne destilan una filosofía humanista que ha alcanzado su plena madurez. En su único ensayo de índole estrictamente filosófica, la *Apología de Ramón Sibiuda*, Montaigne se decanta a favor del escepticismo clásico como la mejor manera de huir del dogmatismo presuntuoso. En sus otros ensayos explora diferentes aspectos de la experiencia humana, para lo cual se inspira en recuerdos personales de primera mano, así como en el testimonio de vecinos y amigos, o en pruebas sacadas de la literatura clásica o de los relatos de los historiadores y etnógrafos de su época.

Una vez familiarizados con el estilo y la lengua idiosincrática de Montaigne, muchos lectores de hoy descubrirán que sintonizan más con él que con sus sucesores del siglo XVII. Al leer lo que Michel de Montaigne y Francis Bacon tienen que decir sobre cientos de cuestiones a partir de la experiencia humana (por ejemplo, las exigencias de la amistad, el canibalismo, la desnudez o las convenciones del vestido), su lenguaje nos resulta tan familiar en nuestra época como sin duda resultó a sus primeros lectores de entre 1580 y principios del siglo XVII. Ni Montaigne ni Bacon pierden el sueño por la corrección o incorrección teológica de sus opiniones (la *Apología* es el único ensayo que se puede decir que roza la teología). Los dos hablan acerca de la vida tal y como la encuentran, y escriben de ella con un talante no doctrinal.

Y, volvemos a repetirlo, no es que ninguno de estos autores fuera «irreligioso»: Montaigne fue católico practicante y Bacon acudía al servicio anglicano con la asiduidad que mandaban los cánones. Ni, por supuesto, pertenecieron a ninguna tertulia antirreligiosa. Fueron hombres de su tiempo que vivieron como tales; y, dada la naturaleza de su tiempo, no les pareció indispensable estar constantemente invocando el nombre

de Dios ni mostrando una constante angustia por su salvación personal. En esto, las *Confesiones* de san Agustín contrastan fuertemente con los *Ensayos* de Montaigne. El francés hace comentarios irónicos sobre su conducta cotidiana: sobre su costumbre malsana de comer con gula, hasta el punto de morderse la lengua e incluso los dedos. Pero no se descubre ni golpea el pecho, como si este vicio lo obligara a confesar en público sus pecados. Antes al contrario, su propósito es desenmascarar la pretensión, la pose, el autoengrandecimiento o el autorreproche, y ofrecer un cuadro sin retoques de su experiencia vital y mental.

El punto de vista de Montaigne contrasta también fuertemente con el de René Descartes o el de Isaac Newton. La modestia intelectual de los humanistas condujo a muchos pensadores—como fue el caso de Bacon y Montaigne—a adoptar un talante relajado y comprensivo, que hace que nos resulten particularmente simpáticos, y a poner cierta distancia entre su afiliación religiosa y sus reflexiones filosóficas o literarias sobre la experiencia. En cambio, los fundadores—en el siglo XVII—de la ciencia y la filosofía modernas acarrearon con unas responsabilidades teológicas que conformaron el resto de su quehacer intelectual. Una y otra vez, Descartes y Newton expresan su preocupación por la ortodoxia religiosa de sus ideas; y sólo comprenderemos plenamente la fuerza de sus especulaciones científicas si tenemos en cuenta estos compromisos. Sin embargo, no es que los intereses de Montaigne y de Descartes discreparan hasta el punto de acabar en un diálogo de sordos, «cruzándose como barcos en la oscuridad». Por ejemplo, en su último ensayo, *De la experiencia*, Montaigne se enfrenta directamente a los principales problemas filosóficos que Descartes abordaría cincuenta años después, y extrae de su propia experiencia motivos suficientes para rechazar por adelantado las conclusiones que Descartes expondrá en términos genéricos y abstractos en sus *Meditaciones*.

Montaigne se ríe asimismo del empeño por desvincular las actividades mentales de los fenómenos corporales: «Quien quiere separarse de su alma, que lo haga... cuando su cuerpo esté enfermo para así librarla del contagio; pero, en otras ocasiones, que el alma asista y favorezca al cuerpo y no se niegue a participar en los placeres corporales». En otro lugar, escribe:

> Como es privilegio de la mente rescatarse de la vejez, yo aconsejo a la mía que lo haga con la mayor fuerza que pueda. Que crezca verde, que florezca entre tanto,

si puede, como muérdago en árbol muerto. Pero, ay, temo que me traicione. Mantiene un vínculo fraternal tan fuerte con el cuerpo que me abandona en cada revuelta para seguirlo en su necesidad. Yo la llevo aparte y la adulo y trabajo, pero todo en vano. En vano trato de apartarla de esta vinculación. Le ofrezco a Séneca y a Catulo, le ofrezco damas y bailes regios; pero si su compañero tiene un cólico, ella parece tenerlo también. Ni siquiera las actividades que le son más propias logran excitarse en tales circunstancias: se huelen siempre cuándo hay un resfriado. No hay vigor en las producciones del espíritu si no hay también vigor en el cuerpo.

Y se muestra particularmente duro con los filósofos que se escudan en el contraste entre la mente y el cuerpo para justificar su desprecio por la experiencia corporal. Los filósofos se ven arrastrados al dualismo, sugiere, sólo cuando se sienten a disgusto con su naturaleza corpórea:

La filosofía se comporta de manera muy infantil, en mi opinión, cuando se yergue sobre sus patas traseras y nos predica a todos que es una alianza bárbara casar lo divino con lo terrenal, lo razonable con lo irrazonable, lo severo con lo indulgente, lo honorable con lo deshonorable; o que el placer sensual es una cosa bruta, indigna de ser disfrutada por el hombre prudente.

¿Qué razones pudieron tener los filósofos modernos para despreciar la carne? Enfrentados a esta pregunta, se impone considerar las diferencias de personalidad entre los humanistas del Renacimiento y los pensadores racionalistas que les sucedieron. Una vez más, existe una diferencia sorprendente entre Montaigne y Descartes. Las damas de la corte francesa—según se nos cuenta—guardaban uno de los últimos ensayos de Montaigne en el gabinete (el curiosamente titulado *Sobre algunos versos de Virgilio*), que leían con fruición. En dicho ensayo se reflexiona sobre la experiencia sexual y se deplora el hábito de la gazmoñería social:

¿Qué ha hecho a la humanidad el acto sexual, tan natural, necesario y justo, para que no nos atrevamos a hablar de él sin vergüenza y lo desterremos de la conversación seria y decente? Sin el menor reparo pronunciamos palabras como «matar», «robar», «traicionar»; pero ésta no nos atrevemos a pronunciarla nunca, salvo entre dientes. ¿Significa esto que cuanto menos la mencionamos en nuestras conversaciones más derecho tenemos a hinchar nuestros pensamientos con ella?

Por su parte, confiesa: «Me he dado a mí mismo la orden de atreverme a decir todo lo que me atreva a hacer, y me disgustan incluso los pensamientos que son impublicables».

Habla abiertamente del disfrute que le proporcionan las relaciones sexuales («Nunca hubo un hombre más impertinentemente genital en sus relaciones»), aunque éstas resultan mucho más agradables, insiste, cuando son la expresión de un afecto verdadero. También reflexiona sobre la turbación que produce la impotencia. En edad más avanzada, dice—Montaigne vivió hasta los cincuenta y tantos—es más difícil, ante la eventualidad imprevista de hacer el amor con una mujer bella, garantizar una erección satisfactoria.

Quien, a la mañana siguiente, puede esperar, sin morirse de vergüenza, el desdén de los bellos ojos que han presenciado su flacidez e impertinencia [«Sus miradas silenciosas escondían un elocuente vituperio», OVIDIO], no ha sentido nunca la satisfacción y el orgullo de haberlos conquistado y avasallado mediante el vigoroso ejercicio de una noche ajetreada y activa.

Pero, lejos de reprocharle a su cuerpo estas flaquezas, reconoce que la debilidad se debe tanto a la ambigüedad del deseo como a la fragilidad física, y acepta de buen grado la responsabilidad personal del hecho de que su cuerpo parezca a veces dejarlo tirado:

Cada una de mis partes me hace hombre tanto como cualquier otra. Y ninguna me hace más propiamente hombre que otra cualquiera.

Algunas personas tendrán por frívola la idea de que la actitud de Montaigne hacia el sexo arroja luz sobre su filosofía: e incluso encontrarán moralmente ofensivas sus reflexiones y lo acusarán de interesarse en exceso por esta cuestión. Pero podemos contestarles que la longitud del citado ensayo sobre Virgilio no llega a la vigésima parte (o al 5 por 100) de la totalidad de los *Ensayos*. En el otro 95 por 100, reflexiona sobre otras experiencias con el mismo candor y aborrecimiento de la pretenciosidad. Podemos también devolver la pregunta a estos objetores y preguntarles: «¿Qué puede decirnos René Descartes sobre esta cuestión? ¿Podría haber tenido una actitud tan relajada respecto a su experiencia sexual como Montaigne?». Estas preguntas se contestan por sí solas. En la época de

Descartes, la gazmoñería social que tanto deploró Montaigne volvió a ocupar un primer plano. Las damas de la corte difícilmente habrían tenido las obras de Descartes como libros de cabecera. La sexualidad distaba tanto de ser una cuestión sobre la que se pudiera escribir explícitamente que debemos imaginar o reconstruir sus actitudes hacia el sexo por pura inferencia; a saber, descodificando ciertas palabras como eufemismos sexuales y buscando en el transcurso de su vida alguna clave que revele estas actitudes.

Si buscamos eufemismos en Descartes, podemos empezar con la palabra «pasiones», sobre todo en su última gran obra, que escribió para la reina Cristina de Suecia, titulada *Tratado de las pasiones*. En ésta queda claro que no se nos puede hacer responsables de nuestras emociones. Los sentimientos no son algo que nosotros hacemos. Según Descartes, la vida del espíritu se compone fundamentalmente de cálculo racional, ideas intuitivas, deliberaciones intelectuales y percepciones sensoriales. Así, podemos responsabilizarnos de la validez de nuestros cálculos, pero no de unas emociones que pueden perturbar o confundir nuestras inferencias. Por lo tanto, de la postura de Descartes, tomada a pie juntillas, se deduce que un filósofo puede declinar toda responsabilidad de sus erecciones si no tiene una buena razón para decidir tener una.

En los tratados de Descartes sobre filosofía no encontramos nada que se aproxime al candor y naturalidad de Montaigne, toda vez que el relato de su vida sugiere que sintió cierta turbación frente a la sexualidad. Al parecer, tuvo como amante a su ama de llaves, la cual acabó dándole una hija. La muerte temprana de la niña lo apenó profundamente; pero siguió refiriéndose a la madre como a su criada y a la pequeña como a su «sobrina». Una elección de palabras bastante curiosa. En la época, se suponía que los cardenales eran célibes, y por eso tenían «sobrinas» o «sobrinos». Pero, ¿qué necesidad tenía Descartes de mostrarse tan reticente? ¿Lo hacía por puritanismo, o tal vez por esnobismo? ¿Era la posición social del ama de llaves demasiado humilde para un miembro de una familia venida a más y que aspiraba a la *noblesse de la robe*? ¿O eran más simples sus motivos? Desde la distancia temporal, no hay manera de saberlo; pero hay una cosa bastante clara: Montaigne «se atrevió a decir todo lo que se atrevió a hacer», pero en su vida privada Descartes actuó como actuó en su vida profesional, en la que—como él mismo confiesa—*larvatus prodeo* («me presento a mí mismo enmascarado»).

Si Montaigne y Descartes difirieron tanto en cuanto a su personalidad, sus diferencias intelectuales fueron mucho más lejos todavía. Para Montaigne, una buena parte de nuestra humanidad consiste en cargar con la responsabilidad de nuestros cuerpos, sentimientos y efectos de las cosas que hacemos, dados estos cuerpos y sentimientos; lo que debemos hacer aun cuando no siempre podamos ejercer un control absoluto sobre estas cosas. En otros lugares nos habla de sus pedorreras, refiriendo la historia que cuenta san Agustín del hombre que, mediante el control de sus tripas, era capaz de peerse al compás de la música. El ejemplo es, como puede ver cualquier lector, a la vez divertido y algo *risqué*; pero Montaigne lo utiliza para decir algo bastante serio: a saber, que no sirve de nada trazar una divisoria estricta entre los procesos corporales («materiales») y las actividades voluntarias («mentales») ya que no podemos estar seguros, anticipándonos a la experiencia, de qué funciones corporales podemos controlar de hecho y qué otras no. Montaigne vive en el mundo de Rabelais. Como él, no se siente condicionado por la denominada «respetabilidad». Pero, en la época de Descartes, nos hallamos en el camino que desembocará en el *Pigmalión* de George Bernard Shaw, donde el padre de Eliza Doolittle se queja de tener que llevar un traje y comportarse de una manera a la que no está obligado un honrado trabajador. La cuestión social oculta un argumento de índole intelectual. La cuestión «mente y cuerpo» tiene más importancia de lo que parece a primera vista. La manera de abordarla no es un asunto de mera teoría; como lo que está en juego implica «autocontrol», se suscitan cuestiones morales o sociales. Los cambios que se producen en la actitud intelectual y en la teoría filosófica entre 1580 y 1640 corren, así, parejos con unos cambios más amplios que se producen en la actitud hacia la conducta aceptable o no aceptable. En la década de 1640, los racionalistas no sólo restringen la racionalidad a los sentidos y al intelecto—lo que los psicólogos llaman ahora la «cognición»—, sino que reflejan también los primeros amagos de esa «respetabilidad» que va a ser tan influyente en los dos siglos y medio siguientes.

¿Es este comentario relevante para la historia de la ciencia o para la filosofía? ¿No se tratan los problemas intelectuales independientemente de las actitudes sociales y viceversa? Al desvincular la racionalidad y la lógica de la retórica y las emociones, estamos siguiendo sin saberlo la agenda básica de la filosofía moderna. La epistemología no sólo aborda cues-

tiones intelectuales, sino también morales. Los conceptos abstractos y los argumentos formales, así como las ideas y las proposiciones intuitivas, no son el único tema de estudio para el filósofo; antes bien, éste puede ocuparse de la totalidad de la experiencia humana de manera variada y concreta. Éstas son las lecciones que sacamos de los humanistas, unas lecciones que están en los antípodas de un racionalismo que pone tierra de por medio entre las emociones y la razón y nos sume, en definitiva, en un escapismo moral. Al tratar los sentimientos como meros efectos de procesos causales, nos los quita de las manos y nos exime de toda responsabilidad: lo único de lo que somos racionalmente responsables (al parecer) es de pensar correctamente.

Tanto Montaigne como Descartes fueron unos grandes individualistas. Los dos coincidieron en que el primer paso para alcanzar la sabiduría se hallaba en el autoexamen. El *Discurso del método* y las *Meditaciones* de Descartes, al igual que los *Ensayos* de Montaigne, pretenden servir de lúcido modelo autorreferencial. Pero su individualismo los lleva por derroteros distintos. En Descartes se aprecia ya cierto sabor a «solipsismo», esa sensación de que todo individuo, en cuanto sujeto psicológico, está (por así decir) atrapado dentro de su propia cabeza, mientras que el objetivo de sus reflexiones se limita a los fenómenos sensoriales y demás datos que le llegan a la Mente y que hacen que sea el individuo que es. Cincuenta años antes, Montaigne también había escrito en cuanto individuo, pero suponiendo siempre que su experiencia era característica de la experiencia humana en general, si es que no había ningún motivo especial para pensar de otra manera. Así, no hay el menor asomo de solipsismo en la lectura de la experiencia que realiza Montaigne: no dudó nunca en basarse en los informes de otras personas, sino que desarrolló una versión propia de la amistad, los traumas o lo que fuera, moviéndose libremente en un mundo compuesto de muchas personas, diferenciadas e independientes.

Así, la primera parte del siglo XVII ve estrecharse el ámbito de la libertad de debate e imaginación que había funcionado en el plano social como consecuencia de una nueva insistencia en la «respetabilidad» del pensamiento y la conducta, y también en un plano personal. En esto tomó la forma de una alienación bastante conocida a finales del siglo XX, que se expresó como solipsismo en el ámbito intelectual y como narcisismo en la vida emocional. Para Montaigne, la «experiencia (de la vida)»

es la experiencia práctica que cada individuo humano acumula al tratar con otros individuos iguales a él. Para Descartes, la «experiencia (de la mente)» es la materia prima con la que cada individuo construye un mapa cognitivo del mundo inteligible «en su cabeza». En la década de 1580, a Michel de Montaigne no se le ocurre decir que está «encerrado en su cerebro». La multiplicidad de personas en el mundo, con puntos de vista y relatos vitales idiosincráticos, no era para él una amenaza. Cada cual reconocía que el destino de cada individuo era, en última instancia, personal (como dice el madrigalista, «lo único serio es la muerte; ésta no es una broma»); pero las personas aún se trataban unas a otras con una actitud de equidad, como individuos autónomos. Sus pensamientos aún no estaban confinados, ni siquiera para fines teóricos, dentro de los muros de la prisión de la mente solipsista de Descartes, ni del *sensorium* interno de Newton.

El contraste entre la modestia práctica y la libertad intelectual del humanismo del Renacimiento, de un lado, y las ambiciones teóricas y restricciones intelectuales del racionalismo del siglo XVII, del otro, es un factor determinante para nuestra versión revisada de los orígenes de la modernidad. Al retrotraer los orígenes de la modernidad al siglo XVI, nos desmarcamos del énfasis exclusivo en la racionalidad por parte de Galileo y Descartes, énfasis que fue también un rasgo distintivo de la mentalidad filosófica imperante en los años veinte y treinta. El gambito de salida de la filosofía moderna no coincide, así, con el racionalismo descontextualizado del *Discurso* y las *Meditaciones* de Descartes, sino con la reformulación que hace Montaigne del escepticismo clásico en su *Apología*, en la que tantas anticipaciones de Wittgenstein encontramos. Es Montaigne, y no Descartes, quien juega, y sale, con blancas. Los argumentos de Descartes son la respuesta de las negras a este movimiento. En la *Apología*, Montaigne había dicho que «a menos que se encuentre algo de lo que estemos completamente seguros, no podemos asegurar nada». Con otras palabras, que no existe ninguna verdad general que podamos aseverar con absoluta certeza, ni podemos presumir de estar seguros de nada. Tanto Descartes como Pascal se sintieron fascinados por Montaigne. En su juventud, Descartes estudió los *Ensayos* en el colegio de La Flèche. La

biblioteca poseía un hermoso ejemplar, en el que encontramos algunas acotaciones que, según algunos estudiosos, son las primeras reacciones del autor del *Discurso del método*. Descartes, que jugaba con negras, contestó al gambito de Montaigne proponiéndose como tarea descubrir lo «único» para lo que se necesita certeza. Y lo encontró en el *cogito*, con estas argumentaciones: «Tengo experiencias mentales, luego sé con certeza que existo». Creía que, a pesar de la cacareada finitud humana de los escépticos, al menos sobre eso podíamos estar completamente seguros.

Al retrotraer la modernidad a una época anterior a Galileo y Descartes, y reconocer a los humanistas del Renacimiento toda la originalidad—y «modernidad»—que se merecen, se abre todo un abanico de nuevas posibilidades. Ante todo, podemos desechar cualquier sugerencia en el sentido de que escritores como Erasmo, Shakespeare y Montaigne siguieron siendo (en cierto sentido) «tardomedievales» al haber vivido y escrito antes de la irrupción del mundo «moderno», que se habría iniciado con la fundación de las ciencias exactas. Los humanistas del siglo XVI fueron los fundadores de las humanidades modernas con la misma rotundidad que los filósofos de la naturaleza del XVII fueron los fundadores de la ciencia y la filosofía modernas. Así, por ejemplo, la nueva manera de describir las culturas humanas, implícita en el libro sexto de la *Ética* de Aristóteles y reintroducida en nuestra época por Clifford Geertz con el término de «descripción espesa», aparece ya en la omnívora etnografía de Montaigne. Y no me equivoco si afirmo que el contraste entre el humanismo y el racionalismo—entre la acumulación de detalles concretos de la experiencia práctica y el análisis de un núcleo abstracto de conceptos teóricos—preanuncia de alguna manera el debate de *Las dos culturas* iniciado por la Conferencia Rede de C. P. Snow, pronunciada en la Universidad de Cambridge.

A primera vista, la argumentación de Snow parecía tener por objeto las instituciones sociales y educativas de la Gran Bretaña del siglo XX, pero no cabe duda de que en ella se encontraban algunos ecos de la historia intelectual. Desde la época de Oxford de Benjamin Jowett, la elite administrativa de Gran Bretaña afiló sus dientes (o garras) en las formas de literatura «más humanas» o *literae humaniores*, es decir, el latín clásico del plan de estudios de Oxford. Por su parte, la formación universitaria impartida a ingenieros, médicos y otros peritos técnicos giró en torno a las ciencias exactas. Los dos grupos se remitían, para su «formación

profesional», a diferentes antecedentes históricos. Los altos funcionarios se formaban leyendo a Platón o Tucídides, y luego a Shakespeare o Namier, y sabían muy poco de las técnicas intelectuales que los ingenieros y médicos habían heredado de las tradiciones más exactas de un Isaac Newton o un Claude Bernard. Así pues, si las «dos culturas» siguen dándose la espalda, esto no es un rasgo peculiar de la Gran Bretaña del siglo XX; es el recordatorio de que la modernidad tuvo dos puntos de partida distintos: uno humanista, fundado en la literatura clásica, y otro científico, basado en la filosofía natural del siglo XVII.

Lo que no está tan claro es por qué estas dos tradiciones se vieron desde el principio como competidoras en vez de como complementarias. Al margen de lo mucho que se ganó con las excursiones de Galileo, Descartes y Newton por el campo de la filosofía natural, no cabe duda de que algo se perdió también al dar la espalda a autores como Erasmo, Rabelais, Shakespeare o Montaigne. No es sólo que el gran vigor de Shakespeare dejara en la sombra toda la imaginería tortuosa de los poetas metafísicos o a la *longueur* prosaica de Dryden o Pope, sino que además ciertas actitudes humanas como la franqueza, la relajación y la procacidad, que eran aún permisibles en la época de Rabelais y Montaigne, pasaron a mejor vida poco después de 1600. Según los patrones al uso de la historia intelectual, el cambio que nos ocupa aquí fue inusualmente rápido. Terminados en la década de 1580, los *Ensayos* de Montaigne siguieron siendo auténticos best-séllers a principios del siglo XVII; acabados en la década de 1630, el *Discurso* y las *Meditaciones* de René Descartes no tardaron en dominar todo el debate filosófico. En nuestra versión revisada del paso de la primera fase de la modernidad, la humanista, a la segunda, la racionalista, debemos tener en cuenta que nos las vemos con un período de cincuenta años escasos.

La pregunta de «¿Por qué tuvo lugar esta transición precisamente entonces?» trae, así, emparejada la pregunta de «¿Por qué se produjo tan deprisa?». Interesa menos estudiar a Montaigne o a Descartes como escritores o seres humanos individuales que el clima de opinión reinante que llevó a los lectores a ser escépticamente tolerantes con la incertidumbre, la ambigüedad y la diversidad de opiniones en las décadas de los ochenta y los noventa del siglo XVI, y que luego dio un vuelco tal que, hacia las décadas de los cuarenta y los cincuenta del XVII, la tolerancia escéptica no se consideraba ya una virtud respetable. Centrada, pues, nues-

tra atención en este clima de opinión, podemos preguntarnos qué ocurrió entre 1590 y 1640 para retrasar el reloj de la historia o por qué hacia mediados del siglo XVII la mayor parte de los escritores eran más dogmáticos que los humanistas del siglo XVI. ¿Por qué en 1640 no se consideraba ya la tolerancia de Montaigne compatible con una fe religiosa sincera? Más en concreto, ¿por qué se empleó tanta energía, a partir de entonces, en tratar de dar a las creencias una base «probablemente cierta»? En las décadas de 1580 y 1590, la aceptación escéptica de la ambigüedad y de una vida inmersa en la incertidumbre era aún una política intelectual viable. Pero en 1640 éste no era ya el caso. Las opciones intelectuales abiertas por Erasmo, Rabelais, Montaigne o Bacon quedaron relegadas a un segundo plano y, durante una época considerablemente larga, fueron tomadas en serio sólo por pensadores conscientemente «heterodoxos».

Los racionalistas se propusieron elevar las cuestiones de la epistemología, la filosofía natural y la metafísica hasta que quedaran fuera del alcance del análisis contextual; pero este intento por descontextualizar la filosofía y la ciencia natural tuvo su propio contexto social e histórico, que pide ser examinado aquí detenidamente. La reivindicación de «fundamentos ciertos» para nuestras creencias ha perdido su prístino atractivo hoy día, aunque sólo sea porque hubo más cosas en juego en la búsqueda de la certeza racionalista de las que se reconocen en la historia de la ciencia y la filosofía al uso, o de las que hay en juego en filosofía actual, donde nos encontramos de nuevo en el punto en el qué nos dejaron los humanistas. Para comprender cómo se produjo este cambio, volvamos a la situación en la que se fraguaron y desarrollaron todas estas cosas y hagámonos la siguiente pregunta: «¿Qué ocurrió realmente para que las actitudes europeas sufrieran una transformación tan drástica entre 1590 y 1640?».

CAPÍTULO SEGUNDO

EL CONTRARRENACIMIENTO DEL SIGLO XVII

ENRIQUE DE NAVARRA Y LA CRISIS DE FE

Para empezar, conviene no infravalorar la magnitud de esta tarea. No siempre resulta patente hasta qué punto nuestra manera de pensar actual, en especial sobre la ciencia y la filosofía, sigue estando configurada por los presupuestos de los racionalistas. Consultemos, por ejemplo, ese libro de referencia francés que es *La grande encyclopédie* en su artículo «Descartes, René», escrito por Louis Liard y Paul Tannéry. Esta entrada comienza de la manera siguiente:

> Para la biografía de Descartes, casi lo único que se precisa son dos fechas y sendos topónimos: su nacimiento, ocurrido el 31 de marzo de 1596 en La Haya, Touraine, y su muerte, acaecida en Estocolmo el 11 de febrero de 1650. Su vida es fundamentalmente la de un intelecto [*ésprit*]; su verdadera vida es la historia de sus pensamientos: los acontecimientos externos de su existencia sólo revisten interés por la luz que pueden arrojar sobre los acontecimientos internos de su genio.

Al tratar acerca de Descartes, nos dicen los autores, podemos abstraer de su contexto histórico no sólo las distintas posturas filosóficas que éste debate y las correspondientes argumentaciones que aduce, sino incluso todo su desarrollo intelectual propiamente tal.

El padre de René Descartes solía llamar a su hijo *mon petit philosophe*. La madre murió siendo él todavía niño, y se dice que, desde su más tierna infancia, éste se mostró profundamente reflexivo. Así, nos aseguran los autores, la mejor manera de captar totalmente el desarrollo de sus ideas es reconstruyendo los acontecimientos internos de su genio. No es preciso considerar los acontecimientos externos de su vida, pues éstos no influyeron básicamente en el devenir de sus pensamientos, un proceso puramente interno.

Si esta visión del desarrollo intelectual de Descartes fuera toda la verdad, sería injusto criticar a Dewey y a Rorty por no haberse preguntado por qué el callejón sin salida al que abocó supuestamente la filosofía—la «búsqueda de la certeza»—fue tan convincente para el filósofo francés y tan atractivo para sus lectores. Según la exposición de *La grande encyclopédie*, las meditaciones de Descartes podrían habérsele ocurrido a cualquier pensador reflexivo que hubiera tenido las ideas tan claras como el joven René. ¿Qué colegio frecuentó, qué hizo durante los doce años siguientes, qué estaba ocurriendo en el mundo durante esa época? Preguntas éstas que parecen no tener ninguna importancia. Entonces, ¿queda algo más por preguntar?

La consistencia de este enfoque de la vida de Descartes parece a primera vista impresionante. Si los problemas filosóficos tienen la misma importancia y fuerza en todo tiempo y lugar, y si la manera más eficaz de enunciarlos y resolverlos es «descontextualizándolos», ¿qué importa entonces dónde o cuándo vivió o ejerció un filósofo? Sin embargo, si nos paramos a pensarlo mejor, la idea de que siempre podemos descontextualizar las cuestiones filosóficas es una suposición de mucha importancia. ¿Y si fuera cierta sólo en determinadas circunstancias, con matices y condiciones? No podemos dejar sin examinar el contexto en el que se desarrollaron las ideas de Descartes: ¿No pudo haber algo en su vida, y en su época, que arrojara una luz poderosa sobre su desarrollo intelectual? Generalmente no se encuentran las cosas que no nos hemos molestado en buscar. Enfrentados a la pregunta acerca de la vida y la época de Descartes, la mayor parte de los historiadores de la filosofía prefieren mirar a otra parte.

Esos historiadores considerarán probablemente vana esta empresa nuestra; pero nadie nos puede impedir seguir haciendo preguntas como éstas: «¿Por qué se producen cambios culturales en el momento en que se producen? ¿Qué tipo de circunstancias suelen desencadenarlos? ¿Qué acontecimientos concretos contribuyeron a que se abandonara el humanismo del siglo XVI? En este nuestro empeño por seguir adelante con nuestra versión revisada, sin duda nos convendrá hacer de tripas corazón e interpretar estas preguntas de manera directa e ingenua. Pues bien, se presenta a nuestra consideración un acontecimiento cuyo impacto en la escena europea está bien documentado y cuya trascendencia para el problema que nos ocupa salta a la vista. Se trata del asesinato del rey Enri-

que IV de Francia, más conocido en inglés como Enrique de Navarra. Sugerir que este acontecimiento causó el paso del humanismo a una manera de pensar más rigurosa y dogmática sería una exageración. Nosotros nos contentamos aquí con verlo como un acontecimiento emblemático de unos cambios que estaban listos para producirse, o que ya se habían incubado. El asesinato de Enrique pudo ser o no «históricamente decisivo»; pero no cabe duda de que, al menos, fue un verdadero «hito histórico».

El año es 1610; la fecha, el 14 de mayo; el momento preciso, las primeras horas de la tarde; el lugar, la rue de la Ferronnerie de París. Enrique había pasado seis semanas en París, preparando las operaciones militares contra las posiciones españolas de Bélgica, Navarra e Italia. España había sido la potencia política y económica más fuerte de Europa durante más de un siglo. En la época del nieto de Enrique, Luis XIV, habrá perdido ya buena parte de este dominio a favor de Francia; pero en 1610 era aún una amenaza real contra el reino francés de Enrique. Aparte de la principal línea de frente a lo largo de los Pirineos, los Austrias españoles aún conservaban grandes territorios en los Países Bajos, al norte de Francia, además del Milanesado y norte de Italia, al sureste, y la línea que formaba la denominada «ruta española» a lo largo del valle del Rin, que unía Italia con Holanda; así, no tenía nada de extraño que Enrique de Navarra planeara un alarde de fuerza militar contra el cerco español.

Para conocer la película de los hechos, veamos lo que dice el más reciente biógrafo inglés de Enrique, David Buisseret:

En las primeras horas de la tarde del 14 de mayo, salió en su carroza para ver a Sully, en el Arsenal. La carroza tenía un banco bastante largo, y Enrique iba sentado en medio, con Epernon a su derecha y el duque de Montpazon a la izquierda. También lo acompañaban La Force y Laverdin. El día era espléndido, y los entoldados iban bajados, de manera que el rey y sus amigos pudieran ver las calles de París, engalanadas para la entrada triunfal de María de Médicis—la reina recién coronada—al día siguiente.

Al salir del Louvre, Enrique despidió al capitán de la Guardia, Charles de Praslin, de manera que la carroza iba acompañada solamente por una docena de infantes y algunos jinetes, que le seguían detrás. La comitiva se vio obligada a detenerse al embocar la rue de la Ferronnerie, calle estrecha donde el tráfico era muy lento. Enrique, que había olvidado las lentes, iba escuchando a Epernon, que le estaba leyendo una carta. La mayor parte de los infantes pasaron a la cabeza para tomar un ata-

jo; uno de los carroceros se adelantó igualmente para despejar el tráfico, y el otro se agachó para atarse la jarretera. En ese momento, un hombretón pelirrojo subió a la carroza, se deslizó por delante de Epernon y asestó al rey tres puñaladas. El primer golpe le rozó una costilla, el segundo le atravesó un pulmón y le cortó la aorta y el tercero se perdió en el manto de Montpazon. Ni éste ni Epernon reaccionaron lo suficientemente deprisa para detener ninguno de los golpes, y el pobre Enrique, sangrando por la boca, perdió rápidamente el conocimiento.

La carroza viró en dirección al Louvre, pero cuando llegó, Enrique ya había muerto. La noticia del asesinato se extendió como la pólvora por Francia y Europa, dejando a todo el mundo confuso y consternado.

Al igual que el asesinato del presidente John Kennedy en noviembre de 1963, el de Enrique IV fue visto inmediatamente como un punto de inflexión histórico. Ya antes había habido algunos conatos frustrados de acabar con su vida; por cierto que su predecesor, Enrique III, último rey Valois, había muerto también a manos de un asesino. Aunque no completamente inesperado, el asesinato de Enrique fue recibido por el pueblo como la confirmación definitiva de sus peores temores. Su salida de escena acabó con la última esperanza de mucha gente de librarse de unos conflictos irresolubles.

Para ver lo que había en juego para Francia, y para los que se alegraron de haber quitado de en medio a Enrique IV, reconstruyamos la película de los acontecimientos hasta el día de su asesinato. Enrique encarnaba en su persona los problemas más cruciales de su época, tanto políticos como religiosos. Durante la mayor parte del siglo XVI, los reyes de Francia habían pertenecido a la familia católica de Francisco I, conde de Angulema y duque de Valois, cuyo hijo, Enrique II, se casó con la temible Catalina de Médicis. Enrique II murió en 1559 de una herida recibida en un torneo, pero para entonces la dinastía de los Valois parecía ya bien asentada: Enrique y Catalina habían tenido tres hijos, que serían herederos sucesivos del trono. Pero la familia sufrió una desgracia tras otra. Francisco II, que apenas tenía quince años a la muerte de su padre, murió al año siguiente. Carlos IX, que en 1560 era un niño de diez años de edad, reinó hasta 1574 dominado por su madre y sus dos catoliquísimos hermanos, el duque Enrique de Guisa y el cardenal Luis de Lorena. En cuanto al menor, Enrique III, su autoridad se vio muy mermada por su dependencia, muy criticada, de favoritos homosexuales y por su indeci-

sión sobre si seguir tolerando la rebelde arrogancia del duque de Guisa o tomar un rumbo nuevo. Exasperado al fin por los hermanos de Guisa, planeó en 1588 la muerte de éstos, lo que a su vez enfureció a los extremistas de la *Sainte Ligue*, o Liga Católica, y él mismo fue abatido por un monje fanático, Jacques Clément. De esta manera, la dinastía de los Valois conocía un final prematuro.

El príncipe que más prerrogativas tenía para elevarse al trono, el sucesor reconocido de Enrique III, provenía de la familia protestante de los Borbones, condes de Béarn y de Navarra, territorios situados al pie de los Pirineos. La educación de Enrique de Navarra estuvo repartida entre el castillo paterno de Pau, en el Béarn, y la corte de París. Durante su juventud, no le faltaron ocasiones para comprobar que el conflicto entre los protestantes y los católicos franceses estaba perjudicando seriamente a la nación. La lección más amarga la conoció en 1572, poco después de su matrimonio, a los dieciocho años de edad, con la hija de Catalina, Margarita de Valois. Con la connivencia de Carlos IX, los seguidores de los Guisa asesinaron, durante la famosa «Noche de san Bartolomé», a muchos de los notables protestantes que habían acudido a París para asistir a las nupcias. A partir de entonces, las lealtades religiosas de Enrique fueron cuanto menos ambiguas. Tras la masacre, se convirtió al catolicismo, sin duda para salvar la vida; pero pronto huyó de París y se puso al frente de la causa protestante en la parte meridional y occidental del país.

Al subir al trono en 1589, Enrique no consiguió controlar París, donde la Liga Católica era fuerte. En 1593, renunció formalmente al protestantismo y fue recibido en París por el arzobispo de Bourges. Para algunas personas, su diplomático comentario de *Paris vaut une Messe*—«París bien vale una misa»—es intolerablemente cínico. Para él, era un comentario inevitable y realista; sin convertirse, no podía hacer frente a los problemas de la nación. Una vez asentado en el trono, no tardó en demostrar su decisión de reducir el papel de la religión en la política y, así, con el Edicto de Nantes (1598), dejó codificada y regularizada la situación de los ciudadanos protestantes.

Su nuevo catolicismo no fue motivo para perseguir a sus antiguos correligionarios protestantes; antes bien, hizo todo lo posible para establecer relaciones entre los dos bandos religiosos y garantizar las libertades civiles a la importante minoría de «hugonotes» protestantes. Según los

patrones de la época, fue un acto de valentía y clarividencia. No es de extrañar, pues, que se enfrentara a una fuerte oposición interna y tuviera grandes dificultades para conseguir el respaldo de los distintos *parlements* regionales, especialmente del propio parlamento de París: los miembros de la Liga Católica, en concreto, seguían sospechando de su duplicidad y no dudaron en divulgar el rumor de que su proyectada campaña contra las posesiones españolas en Italia era en el fondo un plan estratégico para apoderarse de Roma e instalar allí a un papa protestante. (Su asesino, François Ravaillac, había aspirado—en vano—a pertenecer a la orden de los jesuitas.)

Siglos después, resulta difícil ver por qué durante tanto tiempo la gente se resistió a aceptar que un ciudadano leal a Francia pudiera ser un devoto protestante en vez de católico, o al revés. Pero, para comprender el verdadero meollo de la tesis aquí expuesta, es preciso que aceptemos este hecho. Desde el principio, el auge del protestantismo francés tuvo unas connotaciones políticas. Para indignación de la nobleza y el campesinado católicos, Martín Lutero y Juan Calvino consiguieron un amplio respaldo por parte de los profesionales y artesanos de la Europa occidental y central. Calvino estableció una república protestante en la ciudad estado de Ginebra. A mediados del siglo XVI, los dirigentes locales hicieron de la religión una excusa para extender el poder político, y en Europa central hubo toda una serie de conflictos político-religiosos que sólo se detuvieron temporalmente merced al Tratado de Habsburgo de 1555, el cual autorizaba a cada gobernante a imponer a sus súbditos la religión de su elección a tenor de la fórmula *cuius regio eius religio*.

Esta disposición fue bien recibida por los fracturados y fragmentados países, ducados y reinos de Europa central, donde las personas que tenían unas creencias teológicas muy arraigadas no necesitaban ir muy lejos para encontrar a un gobernante que compartiera sus convicciones o bien para refugiarse en una ciudad libre y tolerante, como era, por ejemplo, el caso de Frankfurt. Pero el reino francés era un territorio extenso y unificado desde hacía tiempo, prácticamente con la misma extensión que la Francia actual, la cual se precia de mantener los límites naturales de su denominado «hexágono». Para Francia, la solución no pasaba por la migración interna: o bien los católicos conseguían acabar con la herejía protestante, como proponían los Guisa y la Liga Católica; o los hugonotes protestantes podían convertirse en la mayoría dominante; o bien, fi-

nalmente, se llegaba a una solución de compromiso desvinculando las lealtades nacionales de las afiliaciones religiosas.

Enrique de Navarra era partidario de esta tercera solución. En su época (repetimos), era una innovación audaz, posible sólo para un gobernante que combinara la confianza en sí mismo con una tolerancia cortés y sosegada. La actitud de Enrique IV con la política práctica nos recuerda el talante de Michel de Montaigne en el ámbito intelectual. No se trata de una mera coincidencia: los dos hombres fueron buenos amigos. Montaigne llevó a cabo, al parecer, misiones confidenciales en nombre de Enrique en el transcurso de las difíciles negociaciones que éste mantuvo con los dirigentes protestantes y católicos. Es posible que hasta fueran miembros de una misma sociedad secreta. Enrique no permitió que el dogmatismo doctrinal arramblara con el pragmatismo político, como Montaigne no permitió que el dogmatismo filosófico se impusiera al testimonio de la experiencia cotidiana. Los dos hombres elevaron las modestas prerrogativas de la experiencia por encima de las exigencias fanáticas de la lealtad doctrinal y fueron, por tanto (en el verdadero sentido del término), unos «escépticos».

Pero el escepticismo de Enrique, como el de Montaigne, no fue como ese «dogmatismo negativo» que se niega sistemáticamente a aceptar todo lo que no sea totalmente cierto. Fue más bien el escepticismo modesto de los que respetan el derecho de cada cual a tener su propia opinión, una opinión alcanzada mediante la reflexión sincera sobre la experiencia cotidiana. Si, en sus lecturas y reflexiones, los franceses sensatos encontraban buenas razones en sus corazones para unirse a personas de convicción protestante (la que los católicos llamaban la *religion prétendue reformée*), ¿eran por eso unos ciudadanos menos leales y patriotas y menos fiables? Si el reino de Francia se regía por los principios tradicionales del «monarca» y el «súbdito», ¿podía una convicción religiosa recién fundada debilitar la lealtad debida por un hugonote francés a su soberano legítimo? Se podía ver a Francia o bien como el patrimonio personal del rey, al que le daba derecho su genealogía (de manera que la unidad del país venía impuesta por título feudal), o bien como la sede de la nación francesa, que debía lealtad a los gobernantes que encarnaban las mejores tradiciones de Francia, de modo que su unidad era la de la nación. De cualquiera de las dos maneras, tal y como Enrique lo vio, la política más prudente y clarividente era la inspirada en la tolerancia religio-

sa: imponer la conformidad religiosa acabaría perjudicando tanto al reino como a la nación.

Es difícil no ver todo lo que había en juego en el noble experimento de Enrique. Los franceses no han olvidado nunca lo que este rey trató de hacer por ellos. Incluso hoy, dos siglos después de la Revolución de 1789, siguen hablando de él con afecto, convencidos de que su política estuvo inspirada por la equidad y la buena voluntad. Inversamente, ridiculizan a Ravaillac en espectáculos de cabaret, presentándolo como un dechado de irritabilidad propia de un payaso. Asimismo, al prurito autocrático de los sucesores de Enrique IV, durante un período que se extendió a lo largo de siglo y medio, oponen la franqueza y tolerancia de éste, de quien se dice que quiso para cada súbdito «un pollo en cada cazuela». También sigue viva la fama de Enrique como buen amante, a quien aún se le conoce con el apodo de *le vert galant*, o el perenne galante (en esto deja enano al mismo John Kennedy). En su tiempo, sólo los fanáticos cuestionaron la sinceridad de sus intenciones para solucionar los problemas de Francia, y la reputación de que gozaba hacia 1600 ha perdurado intacta a lo largo de los cuatrocientos años siguientes.

En mayo de 1610, todo esto se vio gravemente amenazado. En una época en la que cada monarca europeo tomaba partido en función de su fe religiosa, Enrique trató de demostrar que se podía gobernar a un gran reino aceptando la lealtad de ciudadanos de diferentes confesiones. (Otra sorprendente excepción fue Polonia, cuya Constitución de 1555 garantizaba a los protestantes la tolerancia religiosa.) En Inglaterra, los sucesivos monarcas de diferentes religiones habían perseguido a sus adversarios por inconformistas: los protestantes como víctimas bajo la reina María Estuardo y Felipe de España, y los católicos recalcitrantes bajo Isabel I; pero Enrique esperaba construir en Francia un reino que mantuviera el equilibrio entre sus súbditos católicos y protestantes.

La Liga Católica siguió invocando la uniformidad religiosa como pilar fundamental de la unidad nacional, al grito de guerra de *un roi, une loi, une foi* («un rey, una ley, una fe»). Pero sus pretensiones de que la garantía de la unidad nacional suponía perseguir o convertir por la fuerza a las minorías religiosas no estaban respaldadas por la experiencia. En Francia, esto supondría grandes penalidades para una parte sustancial de los súbditos leales a Enrique, sobre todo a sus paisanos bearneses, lo cual desembocaría en la destrucción de las lealtades mismas que se había queri-

do fortalecer. Así, Enrique prefirió correr el riesgo de demostrar que una nación grande, o reino, donde hubiera lugar para ciudadanos de más de una sola religión, no supondría el fin de la lealtad de sus ciudadanos ni de la cohesión de su sociedad.

Tras la muerte de Enrique, el Edicto de Nantes no fue revocado inmediatamente, pero sus disposiciones empezaron a cuestionarse o a olvidarse paulatinamente. Con el paso de los años, las disensiones religiosas que con tanto esfuerzo había tratado de evitar volvieron a cobrar nueva fuerza. Así, unos años después, el anciano Philippe Duplessis Mornay, uno de los primeros y más fieles seguidores de Enrique de entre los notables protestantes, escribió al joven rey Luis XIII quejándose de su lealtad y de la de sus compañeros hugonotes, pero deplorando el resurgimiento del conflicto religioso y pidiendo ayuda para remediar las penalidades a las que los protestantes se veían de nuevo más sometidos. Los sucesivos cardenales políticos Richelieu (con Luis XIII) y Mazarino (con el joven Luis XIV) siguieron apretando las tuercas, si bien el Edicto no sería revocado definitivamente hasta 1685. La Revolución de 1789 confirmó definitivamente la prudencia y clarividencia históricas de la política de Enrique. El violento derrocamiento de los Borbones durante estos años fue producto, entre otras cosas, de los agravios acumulados por los sufridos hugonotes.

El asesinato de Enrique IV asestó un golpe mortal a las esperanzas de quienes, tanto en Francia como en otros lugares, veían en la tolerancia la mejor manera de desactivar la rivalidad entre las distintas confesiones. También cayó como una bomba para los tradicionalistas católicos. Mientras vivió el duque de Guisa, la oposición católica al rey Enrique III había supuesto una amenaza para el reino: los ancestros de Enrique de Guisa estaban suficientemente próximos a los Valois para convertirlo en un pretendiente plausible. Después de subir al trono Enrique IV, la Liga Católica siguió luchando, pero más con la intención de presionar al rey que con la esperanza de derrocarlo. La conversión pública de Enrique al catolicismo y su deseo de mantener el apoyo del papa fueron gestos que para la Liga significaron, sin duda, que al menos el rey iba por buen camino. Tras un fallido atentado contra su vida en 1594, el parlamento de París expulsó a los jesuitas de una gran parte del país. En 1603, Enrique levantó la suspensión y los autorizó a fundar varios colegios y escuelas. Los católicos esperaban conseguir más cosas manteniendo la presión y

que los derechos consolidados de los protestantes se fueran debilitando poco a poco.

Bajo la protección de Enrique, la lucha de los protestantes pasó, tal y como él pretendía, del campo militar al político. Pero la daga de Ravaillac puso fin a esta feliz situación. Muchos católicos habían denunciado a Enrique IV en términos virulentos, pero fue Ravaillac el que se la jugó. ¿Fue un «asesino solitario» o, más bien, el instrumento de una conspiración? ¿Se puede decir que el duque de Epernon, que acompañaba a Enrique en la carroza, no hizo lo suficiente por defender al rey? A muchos franceses les sigue pareciendo difícil creer que Ravaillac, como ocurre con Lee Harvey Oswald y los americanos, fuera un fanático solitario y amargado, que mató al rey sin la complicidad de nadie más. Dado el afecto de los franceses hacia Enrique IV, siempre se ha creído en la existencia de una conspiración; pero, como ocurrió con el caso de Oswald, las pruebas de una posible conspiración se mantuvieron bien ocultas, de manera que no se ha podido relacionar convincentemente el nombre de ninguna otra persona al magnicidio de Ravaillac.

Lo cierto es que todo el mundo, menos un reducido grupo de fanáticos de la Liga, quedó profundamente consternado. Ninguno de quienes desaprobaban la protección dispensada por Enrique a los hugonotes había deseado realmente su muerte. La reacción de los presentes en la catedral de Reims, cuando llegó la noticia del asesinato a la ciudad, es característica del sentir popular:

> Los canónigos reunidos en capítulo se sintieron incapaces de articular una sola palabra. Unos rompieron a llorar y a sollozar; otros se sumieron en una profunda depresión. El pueblo de Reims parecía pálido, abatido, con la expresión completamente demudada, consciente de que, perdido el rey, se había perdido también la propia Francia.

Esta misma escena se repitió en todo el país, que se inundó de panfletos, muchos de ellos anónimos, en que se lamentaba o deploraba el hecho o se acusaba a posibles cómplices. A tenor de la profusión de comentarios escritos, se puede afirmar que durante los cincuenta años que precedieron o siguieron al regicidio ningún otro acontecimiento provocó en Francia ni la décima parte de este clamor popular.

En términos prácticos, el asesinato de Enrique transmitió al pueblo

de Francia y de toda Europa este mensaje elemental: «Ha fracasado la política de la tolerancia religiosa». Durante los siguientes cuarenta años, en todas las grandes potencias de Europa la política dominante se movería en sentido contrario. En Inglaterra, Carlos I se esforzó por lograr un arreglo entre la Iglesia anglicana y la Iglesia de Roma; pero la mayor parte de los anglicanos eran antipapistas redomados, cuyas opiniones compartían además tanto los puritanos como los presbiterianos. Entre tanto, en España y Austria, los Habsburgo, a pesar de las nutridas comunidades protestantes que había en los sectores minero y artesano así como en la nobleza checa, se lanzaron a abanderar la causa católica. En la fragmentada Alemania, las rivalidades políticas y religiosas persistían en el plano local, en espera de verse exacerbadas por las potencias extranjeras. Incluso en la liberal Polonia, a la que había huido el sienés Fausto Socino para fundar una iglesia unitaria en Rakov, lograron convencer al rey en la década de 1630 para que retirara la protección constitucional a los protestantes y restableciera el predominio católico. Sólo Holanda siguió siendo un remanso de tolerancia, a donde las sectas unitarianas y otras poco populares podían acudir en busca de refugio y protección.

Alineados todos los estados más grandes en esta confrontación religiosa, la fragmentación convirtió a Alemania en fácil blanco de aquéllos, y hasta una disputa dinástica de segundo orden podía amenazar fácilmente el equilibrio de poder. De 1607 a 1610, el foco del conflicto se centró en un pequeño grupo de territorios situados allende el Rin, río arriba desde su entrada en Holanda: el ducado de Jülich-Clèves-Berg. La muerte de su gobernante dejó una situación sucesoria ambigua, de manera que tanto los príncipes protestantes como los católicos esgrimían derechos legítimos. Enrique quería evitar a toda costa que Leopoldo, el archiduque habsburgués de Austria, se apoderara de un territorio tan estratégicamente situado, y se sintió tentado a intervenir del lado protestante (tentación ésta que pudo contribuir a avivar la ira de Ravaillac). Pero hasta 1618 no se propagó por toda Europa central ese estado de guerra generalizada que había venido incubándose desde la muerte de Enrique.

A lo largo de treinta años, mediante una concatenación de brutales y destructivas campañas militares, y mediante alianzas constantemente cambiantes, las grandes potencias europeas utilizaron el territorio de Alemania y Bohemia como palestra en la que dirimir sus rivalidades po-

líticas y desacuerdos doctrinales, a menudo por procuración, y convirtieron las tierras checas y germanas en un auténtico osario. Tras el asesinato de Enrique de Navarra, todo el mundo dio por supuesto que su muerte significaba la inviabilidad de la política de tolerancia religiosa. Veinte años después, Alemania rechazó los primeros zarpazos militares austríacos, y la intervención del ejército sueco condujo a un punto muerto en el frente de batalla. Para entonces, nadie con dos dedos de frente podía sostener que estos intentos de imponer la uniformidad religiosa supusieran una mejora respecto a la política de Enrique IV; pero, para entonces, nadie veía ninguna salida al conflicto, y la guerra siguió su curso. Por toda Europa central, desde mediada la década de 1620 hasta 1648, fuerzas rivales formadas por milicias y militares en gran parte mercenarios, lucharon aquí y allá, una y otra vez, por hacerse con los mismos territorios.

Cuanto más duraba el derramamiento de sangre más paradójica resultaba la situación en Europa. Ya fuera por dinero ya por convencimiento, lo cierto es que había muchas personas dispuestas a matar y a quemar en nombre de doctrinas teológicas de cuya superioridad nadie podía dar una razón concluyente. El debate intelectual entre los reformadores protestantes y sus adversarios de la Contrarreforma se hallaba estancado, y no se barruntaba ninguna alternativa a la espada y al fuego. Sin embargo, cuanto más brutal se volvía la guerra más se convencían los defensores de cada sistema religioso de que sus doctrinas debían ser las correctas, y de que sus adversarios eran estúpidos, o malvados, o ambas cosas a la vez. Para muchos de los enfrentados, dejó de ser esencial el saber en qué consistían sus creencias teológicas o en qué punto de la experiencia se basaban, como habrían exigido los teólogos del siglo XVI. Lo único que importaba, en aquella fase particular de la historia, era que los seguidores de la Verdad religiosa creyeran, devotamente, en la fe propiamente dicha. Para ellos, como para Tertuliano muchos siglos antes, la dificultad de conciliar una doctrina con la experiencia era un motivo ulterior para aceptar dicha doctrina con mayor fuerza.

Como ha mostrado José Antonio Maravall, tanto los españoles como la cultura barroca en general reflejaron las incoherencias y tensiones internas que había en el seno del catolicismo de mediados del siglo XVII, y contribuyeron a que su expresión artística resultara histriónica y grotesca, aunque sólo fuera como una manera para resistir a las tentaciones de dejar de creer. Como expresión suprema del Barroco, en ese primer clí-

max de la Guerra de los Treinta Años que fue la victoria de los católicos ejércitos austríacos tras la batalla, en 1620, de la Montaña Blanca, cerca de Praga, se construyó en Roma una bonita y pequeña iglesia en honor de la Santísima Madre del Príncipe de la Paz, llamada Santa Maria della Vittoria. Dentro de ella se instaló la escultura más ambigua jamás creada: *El éxtasis de santa Teresa*, obra de Bernini. Sobre una fila de benefactores (y mirones), santa Teresa, circundada por el resplandor divino, se eleva, o levita, hacia un ángel o querubín. Como reconoce cualquier espectador adulto, la expresión extática de la santa pretende ser espiritual, pero remite claramente al mundo sexual.

En aquella situación teñida por la sangre, ¿qué podían hacer los buenos de los intelectuales? Mientras los valores del Renacimiento humano y humanista conservaron su fuerza para un Montaigne en la esfera privada o para un Enrique de Navarra en el ámbito público, persistió la esperanza de que un debate sensato sobre experiencias compartidas por individuos honrados pudiera conducir a una convergencia mental, o, al menos, a un acuerdo civilizado para poder disentir. En 1620, las personas que ostentaban algún poder político o autoridad teológica en Europa ya no veían el pluralismo de Montaigne como una opción intelectual viable, al igual que la tolerancia de Enrique no era tampoco para ellas una opción práctica. La disposición de los humanistas para convivir con la incertidumbre, la ambigüedad y las diferencias de opinión no había hecho nada—en opinión de tales personas—para impedir el conflicto religioso; luego—inferían—había contribuido a causar aquel estado de cosas degenerado. Si el escepticismo nos dejaba indefensos, se imponía con urgencia la certeza. Tal vez no fuera obvio aquello sobre lo que se suponía que la gente debía estar segura; pero la incertidumbre se había vuelto inaceptable.

En la década de 1630, nadie era capaz de atisbar el final de la guerra en Alemania, y las negociaciones de paz amenazaban con eternizarse al igual que los combates propiamente dichos (algo parecido a lo que ocurriría después con la guerra de Vietnam). Fracasada cualquier política tendente a conseguir que los sectarios dejaran de matarse unos a otros, ¿no había a la vista otra salida posible? ¿No podían los filósofos descubrir, por ejemplo, una nueva base, más racional, para establecer un marco de conceptos y creencias capaz de alcanzar la certeza convenida que los escépticos habían declarado imposible? Si la incertidumbre, la ambi-

güedad y la aceptación del pluralismo sólo conducían, en la práctica, a la intensificación de la guerra religiosa, sin duda había llegado el momento de descubrir algún método racional para demostrar la corrección o incorrección de partida de las doctrinas filosóficas, científicas o teológicas. La importancia del asesinato de Enrique IV para los orígenes intelectuales de la modernidad no es, pues, una cuestión tan lejana como podríamos suponer. ¿Podría semejante suceso «causar» por sí solo el cambio de mentalidad que se manifestó en Europa entre 1590 y 1640? Seguramente que no. Afirmar sin más que el asesinato de Enrique de Navarra fue una «condición necesaria y suficiente» para la adopción del programa de investigación racionalista de la filosofía cartesiana o de la física newtoniana sería absurdo. Pero «algo» sí tuvo que ver. El eclipse de la reputación filosófica de Montaigne, junto con las consecuencias políticas del asesinato de Enrique IV, están enhebrados por un hilo común: la insatisfacción con el escepticismo, lo que llevó a la gente a no querer suspender su investigación de doctrinas demostrables, a desconfiar activamente de los incrédulos y, finalmente, a creer en la creencia propiamente dicha.

Si los europeos querían evitar caer en un atolladero escéptico, tenían, al parecer, que encontrar algo de lo que estar «seguros». Cuanto más tiempo prosiguieran los combates menos plausible era que los protestantes reconocieran la «certeza» de las doctrinas católicas, y mucho menos que los católicos devotos reconocieran la «certeza» de las herejías protestantes. El único lugar alternativo donde encontrar unas «bases de fe ciertas» se hallaba en las pruebas epistemológicas que Montaigne había descartado. Tal vez si se reflexionaba un poco más, la experiencia humana podría encerrar claridades y certezas que se habían hurtado al escrutinio de Montaigne y de los escépticos. El asesinato de Enrique no fue una ocasión inmediata para renovar el diálogo filosófico, pero contribuyó a ver con mayor claridad la profunda desesperación de la época y ofreció un contexto natural en el que pudiera tomar forma la «búsqueda de la certeza».

1610-1611: EL JOVEN RENÉ Y LA «HENRIADE»

Una cosa es reconocer que el asesinato de Enrique de Navarra pudo tener importantes consecuencias intelectuales y otra muy distinta enume-

rar las consecuencias concretas o asegurar que René Descartes, el configurador de la agenda de la filosofía y la física modernas, fuera plenamente consciente de la trascendencia de este trágico suceso. Quienes aceptan la versión oficial sobre la vida y obra de Descartes descartan dicha posibilidad. Según ellos, la filosofía del francés surgió, y debe entenderse, como mero producto de una mente reflexiva ajena a los acontecimientos externos.

Aún no estamos en condiciones de impugnar directamente lo que se cuenta sobre su biografía en *La grande encyclopédie*; pero ya tenemos algunas razones para mostrar extrañeza. Si no hubiéramos comparado a Enrique IV con Michel de Montaigne, las razones del distanciamiento que se produjo en la época respecto del humanismo renacentista, y del eclipse del escepticismo filosófico, podrían seguir pareciendo oscuras. En cuanto a la posibilidad de que exista alguna relación entre el asesinato de Enrique y el desarrollo de la filosofía de Descartes (o, al menos, su recepción), ciertamente no encontraremos ninguna si no la buscamos. A este respecto, se puede afirmar que el tratamiento al uso de Descartes es circular y autorreferenciador. Aparentemente, nos impide buscar las pruebas que podrían cuestionarlo. Nuestra siguiente pregunta será, entonces, cuáles podrían ser estas pruebas.

Como ya hemos dicho anteriormente, en 1603 Enrique IV autorizó a los jesuitas a reanudar su labor evangelizadora por toda Francia y a fundar una cadena de colegios para los jóvenes mejor dotados de las clases profesionales y nobles. Durante muchos años, los eruditos, escritores y altos funcionarios de Francia estudiaron en estos colegios de jesuitas. Según los términos del convenio, Enrique legó también a la Compañía de Jesús como emplazamiento para el primer colegio una de sus propiedades familiares de La Flèche, no lejos de Le Mans (ironías de la historia, se trataba del mismo *château* en el que fuera concebido). Finalmente, se estipuló que, después de su muerte y de la de su segunda mujer, María de Médicis, sus corazones fueran conservados en un relicario en la capilla del colegio de La Flèche. Por entonces, nadie pensó que aquella cláusula debiera ser llevada a la práctica pocos años después; pero la trágica realidad demostró lo contrario.

A quienes vivimos a comienzos del siglo XXI, que tenemos nuestras propias ideas sobre cómo se ha de disponer de nuestros cuerpos después de la muerte, tal vez nos parezca algo macabra esta última cláusula. Con

la excepción de las autopsias y los transplantes de órganos, todos esperamos ser sepultados íntegros e intactos; y, por supuesto, esto debe ser igualmente extensivo para los reyes y las reinas de nuestro tiempo. Pero, a la sazón, aún regía un sistema de ideas de tinte medieval según el cual la realeza se encarnaba en las formas corpóreas de los monarcas; de ahí que en las estirpes regias de Europa no fuera inhabitual encontrar provisiones como la que había hecho Enrique. Así pues, en 1603 o 1610, a nadie le parecieron criticables ni escandalosas estas disposiciones testamentarias del rey. Al enterarse de la muerte de Enrique, los jesuitas no dudaron en reclamar su corazón, el cual fue transportado desde París hasta La Flèche en diligencia. Una vez aquí, fue colocado en un cáliz de plata en el transcurso de una ceremonia celebrada a principios de junio, en la que se combinó el pesar con el orgullo, y a la que asistió toda la comunidad del colegio. Entre los asistentes a la ceremonia se hallaba un estudiante nacido en La Haya (Touraine), muy inteligente pero algo enfermizo, que respondía al nombre de René Descartes.

El hecho de que Descartes estuviera presente en esta ocasión a una edad aún tierna e impresionable no prueba nada de por sí, aunque confirma que, para él, la muerte de Enrique no fue una de esas «noticias» pasajeras que no llaman particularmente la atención, al contrario. Pero hubo en aquella ocasión algo más sobre lo que conviene detenerse. Como mucha gente seguía sospechando que los jesuitas habían apoyado el magnicidio, los buenos padres de La Flèche se desvivieron para que a ninguno de los estudiantes pudiera ocurrírsele algo remotamente parecido, y se sirvieron de la muerte de Enrique como pretexto para celebrar toda una serie de actos con fines instructivos y devotos. En el aniversario de la ceremonia de la conservación del corazón, como testimonio suplementario de su afecto y respeto al rey, organizaron otra *Henriade*, primera de una serie de celebraciones anuales en recuerdo de Enrique IV. Para la primera efeméride, celebrada en 1611, se pidió a los mejores estudiantes del colegio redactar unos ejercicios literarios ensalzando las virtudes del rey desaparecido. En el colegio se levantó una pirámide de cuatro metros y pico de altura, en la que estaba permanentemente expuesto a los visitantes el cáliz con el corazón de Enrique IV, y, a su alrededor, se exibían asimismo los ensayos y poemas de los estudiantes. Durante tres días consecutivos, el colegio abrió sus puertas a los visitantes de las comarcas vecinas, para cuya edificación se leían poesías y pronunciaban discursos.

Concluidas las jornadas, se reunieron todos los ejercicios, que publicó el impresor local, Jacques Rezé, en papel de vitela grueso. En la cubierta se podía leer:

In Anniversarium
Henrici Magni
Obitus Diem

*

Lacrymae Collegii
Flexiensis Regii
Societatis Iesu

[«En el aniversario / del día de la muerte / de Enrique el Grande / */ las lágrimas del Colegio / Real de La Flèche / de la Compañía de Jesús»].

En la actualidad se conservan todavía varios ejemplares del *In Anniversarium*: uno en la Houghton Library de Harvard, otros en casas de jesuitas y otro en la Biblioteca Nacional de París, en su *catalogue des anonymes* o catálogo de obras anónimas. Por razones no del todo aclaradas, el ejemplar de la Biblioteca Nacional no ha estado disponible para el público hasta hace poco. Confiscado tras la Revolución al priorato de frailes jacobinos de la *rue* Saint Honoré, fue catalogado al principio bajo la letra «Y», donde se hallaba reunida la «Poesía latina», por lo que pocas personas podían esperar encontrarlo aquí. Cuando fue recatalogada la biblioteca, en 1855, se le dio un nuevo número de referencia bajo la signatura, más apropiada, de «Lb^{35}» («materiales históricos relacionados con el reinado de Enrique IV»). Pero, en aquella época, era incorrecto este número de referencia registrado en la ficha del *catalogue des anonymes*. En efecto, a cualquiera que pidiera ese libro con ese número se le entregaba una conferencia en alemán de mediados del siglo XIX sobre un supuesto plan de Enrique IV para derrocar al papa. Decidido a reparar el error en la reciente fecha de 1986, me costó mucho tiempo y paciencia dar con la signatura correcta, corregir la ficha y reconstruir la historia de dicho error. En fin, lo lamentable, en cualquier caso, es que este ejemplar del *In Anniversarium* no haya estado disponible para los estudiosos desde su entrada a la biblioteca, en algún momento entre 1792 y 1803.

La mayor parte de los ejercicios de este libro se encuentran en latín,

otra parte menor en griego y, finalmente, unos pocos en francés, menos sometidos a las formas de la retórica tradicional que los redactados en las lenguas clásicas. Los ejercicios que están en latín se sirven de las formas retóricas al uso y ensalzan al rey en términos pleonásticos y vacuos. Es fácil imaginar las instrucciones de los padres jesuitas: «Georges disertará sobre la magnanimidad del rey, Charles lo comparará con Alejandro Magno [etcétera]». Hay una colección más breve de trabajos en griego al final del libro, pero, hacia la mitad, encontramos veinticinco páginas en francés que muestran una viveza, un vigor y una originalidad (incluso una excentricidad) que llaman particularmente la atención.

El autor del primer trabajo en francés, un soneto, se diría que es un esquizofrénico. Se propone disertar sobre Enrique de Navarra, pero está claro que su mente está ocupada por algo distinto: un nuevo y apasionante informe sobre el descubrimiento por Galileo Galilei de cuatro cuerpos celestes anteriormente desconocidos que se mueven alrededor del planeta Júpiter. El año de 1610 no sólo había sido el del asesinato de Enrique. También presenció la publicación, en enero, del libro de Galileo sobre la luna y los planetas, en que éste daba cuenta de los descubrimientos realizados con la ayuda de su nuevo telescopio astronómico. Durante mucho tiempo, los europeos habían dado por supuesto que los cuerpos celestes eran perfectos. No conocían ninguna luna que no fuera la de la Tierra y no sospechaban que otros planetas podían tener también «lunas» propias. Los informes de Galileo provocaban pasmo o emoción, o ambas cosas a la vez, según el temperamento del lector. En 1610, faltaban aún veinte años para que la peligrosa comparación por Galileo de los sistemas cósmicos ptolemaico y copernicano lo enfrentara a la autoridad eclesiástica y le valiera la desgracia pública y arresto domiciliario fuera de Florencia. Pero, cuando su nuevo y apasionante libro, *Sidereus Nuncius* (*El mensajero sideral*), llegó a manos de los jesuitas de La Flèche, poco antes de que se iniciaran los preparativos para la *Henriade*, aquéllos, cuya curiosidad intelectual es bien conocida, no debieron poner ningún reparo especial para que fuera leído a los alumnos.

El soneto del referido trabajo de 1611 reza así en su forma original:

Sonnet
sur la mort du roy

Henry le Grand, et sur
la decouuerte de quelques nouuelles Planettes,
or Estoiles errantes autour de Iupiter, faicte
l'Annee d'icelle para Galilée Galilée, celebre
Mathematicien du grand Duc de Florence

La France auoit des-ja respandu tant de pleurs
Pour la mort de son Roy, que l'Empire de l'onde
Gros de flots ravageoit à la Terre ses fleurs,
D'un Deluge second meneçât tout le Monde.

L'ors que l'Astre du iour, qui va faisant la ronde
Autour de l'vnivers, meu de proches malheurs,
Qui hastoient deuers nous leur course vagabonde,
Luy parla de la sorte, au fort de ses douleurs.

FRANCE, de qui les pleurs, pour la mort de ton Prince,
Nuisent par leur excez à tout autre Prouince,
Cesse de t'affliger sur son vuide Tombeau.

Car Dieu l'ayant tiré tout entier de la Terre,
Au Ciel de Iupiter maintenant il etclaire
Pour servir aux mortels de coeleste flambeau.

[*Soneto*
con motivo de la muerte del rey
Enrique el Grande, y del
descubrimiento de algunos nuevos planetas,
o estrellas fugaces alrededor de Júpiter realizado
este año por Galileo Galilei, famoso
matemático del gran duque de Florencia

Francia ya había derramado tantas lágrimas
por la muerte del rey que el reino de las olas
preñado de inundaciones devastaba las flores de la Tierra,
amenazando a todo el mundo con un segundo diluvio.

Entonces el astro del día, que hace su recorrido
alrededor del universo, movido por desgracias inminentes

que aceleraban su carrera vagabunda hacia nosotros
le habló de esta suerte, en el clímax de su dolor:

FRANCIA, cuyas lágrimas por la muerte de tu príncipe
perjudican por su exceso a cualquier otra región,
deja de afligirte por su sepulcro vacío.

Pues habiéndolo Dios arrebatado a la Tierra,
en el cielo de Júpiter él ahora resplandece
para servir a los mortales de antorcha celestial.]

¿Es algo forzado este deseo de relacionar el descubrimiento por Galileo de las lunas de Júpiter con el dolor de los franceses por la pérdida de su rey? ¿Es algo artificial en el recurso poético de presentar a Enrique IV mirando sobre su afligido reino desde los cielos como un nuevo astro? Podemos dar a su autor una «matrícula de honor» por su ingeniosidad e incluso por su hondura emotiva, aunque querer buscar esta última cualidad en un escritor juvenil, de casi diecisiete años de edad, tal vez sea pedir demasiado. En su informe sobre la *Henriade*, el padre superior Camille de Rochemonteix descalificó este poema tachándolo de ampuloso y raro (*boursufflé et bizarre*). Este comentario podría haber sido adecuado si el soneto hubiera sido compuesto por uno de sus colegas jesuitas adultos; pero es un juicio injusto aplicado al trabajo escolar de un adolescente. Si volvemos a leer el soneto, hay otra pregunta interesante que se impone a nuestra consideración. René Descartes figuraba entre los estudiantes más dotados de La Flèche en aquella época, por lo que era de esperar que hiciera su contribución a la *Henriade*. Repasando este libro, resulta tentador preguntarse si el soneto en cuestión no sería la primera obra impresa del joven Descartes.

Desde luego que no se puede asegurar esto. Dado el carácter anónimo de los ejercicios, y la inexistencia de pruebas independientes sobre su autoría, es igualmente posible que Descartes escribiera, más bien, el ejercicio, más largo, que sigue al soneto y que incluye un tipo de especulación fisiológica que él pudo inventarse perfectamente. Pero Descartes nos confiesa que la experiencia más extraordinaria que tuvo en el colegio fue su primer encuentro con las ideas de Galileo. Dada su pasión por Galileo, y por la poesía en lengua vernácula, es poco probable que el poema fuera de algún desconocido contemporáneo suyo.

La autoría cartesiana de este soneto no es, por supuesto, crucial para nuestra comprensión de la modernidad. Lo que importa realmente aquí es que, durante los años de formación del joven René en La Flèche, el asesinato de Enrique no fue una simple noticia más, sino algo que interesó vivamente a toda la comunidad del colegio. Esto nos permite empezar ya a minar los cimientos de lo que nos cuenta *La grande encyclopédie* sobre el desarrollo intelectual de Descartes. Nosotros creemos que la pretensión de que los argumentos de un filósofo se pueden explicar perfectamente sin prestar atención a sus circunstancias históricas no es autovalidadora, sino que exige una revisión.

Si se tiene en cuenta cómo pasó Descartes los diez años siguientes al abandono del colegio, cobrará mayor fuerza aún la tesis contraria. Y si el asesinato de Enrique IV no fue una noticia pasajera e irrelevante para su desarrollo intelectual, lo mismo cabe decir de otro acontecimiento catastrófico de su vida. Cuando estalló la Guerra de los Treinta Años en 1618, Descartes tenía veinte y tantos años solamente; y cuando concluyó, en 1648, a Descartes le quedaban sólo dos años de vida. Es decir, que toda su vida madura la pasó a la sombra de dicha guerra. Una persona introvertida y preocupada sólo por sí misma, que volviera la espalda al mundo y no deseara otra cosa que escribir sobre filosofía abstracta, podría haber borrado de su mente toda huella de un desastre histórico que otros europeos (en especial, en Alemania) recordarían con auténtico pavor durante generaciones y generaciones. Podría haber sido así (repárese en el modo potencial). Pero entonces habría que hacer otra pregunta vitalmente importante: ¿Habla realmente a favor del joven Descartes tanta insistencia, como la de los autores de *La grande encyclopédie*, en su extraordinaria resolución y su *esprit* totalmente puro? ¿Fue realmente ese tipo de persona indiferente y de corazón pedernalino capaz de mirar a otra parte cuando sus contemporáneos estaban sufriendo lo indecible, como sufrieron a lo largo de la Guerra de los Treinta Años? Su pensamiento filosófico y sus escritos no pueden ser meritorios sólo porque volviera la espalda a la tragedia más importante de su época.

Descartes no fue indiferente a la Guerra de los Treinta Años, como tampoco lo había sido al asesinato de Enrique IV. Durante los doce primeros años de la guerra, tuvo ocasión de seguir su curso en persona. Tras un año en la Facultad de Derecho de Poitiers, pasó a Holanda, donde trabajó como supervisor estudiando las nuevas técnicas militares del príncipe

Mauricio de Nassau. Para estar más cerca aún de los combates, se unió luego al ejército del duque de Baviera y lo acompañó en sus campañas militares. Cuando abandonó su vida de joven peripatético y se instaló en Holanda a comienzos de la década de 1630 para poner por escrito y sistematizar sus ideas sobre epistemología y filosofía natural, distó mucho de ser el *esprit* desencarnado y descontextualizado que nos describe *La grande encyclopédie*. Antes bien, para entonces era un hombre maduro y bien informado cuyos años de formación lo habían puesto en contacto directo con los dos acontecimientos más decisivos de la primera mitad del siglo XVII.

Teniendo presentes estos antecedentes, la reacción de Descartes al escepticismo de Montaigne es más fácil de comprender. La fuerza de los argumentos escépticos de la «Apología» y la cándida exuberancia característica de los *Ensayos* lo entusiasmaron. Pero Descartes no podía compartir con Montaigne la tolerancia de la ambigüedad, la falta de claridad y certeza ni la diversidad de opiniones humanas contrarias. Cuanto más degeneraba la situación política en Francia y Europa más urgente parecía la necesidad de encontrar una vía de salida a las contradicciones doctrinales que habían estado en el origen de las guerras de religión y que —independientemente de las realidades políticas— seguían sirviendo de pretexto para su continuación. En vez de ver las obras de Descartes como las creaciones de un hombre sobre cuyo genio los acontecimientos de su época arrojan escasa luz, se impone «recontextualizar» las ideas y los métodos intelectuales que la explicación al uso por parte de la filosofía moderna se esfuerza tanto en «descontextualizar».

Esto nos resultará particularmente útil si apartamos por el momento la mirada del propio Descartes y consideramos la recepción de sus ideas en general. Así veremos lo mucho que había cambiado la mentalidad filosófica desde 1590. En pleno vértice de la popularidad de Montaigne, el intento de Descartes por evitar su escepticismo y encontrar una «sola cosa cierta» que hiciera posibles otras certezas —en su caso, el *cogito*— podía recibir la crítica de no saber contestar a los poderosos argumentos a favor del escepticismo clásico. Cincuenta años después, para una generación cuya experiencia fundamental había sido la Guerra de los Treinta Años, con la destrucción del tejido social que ésta trajo consigo, el atractivo de la certeza geométrica y de ideas «claras y distintas» contribuyó poderosamente para que su programa filosófico resultara nuevamente convincente.

1610-1611: JOHN DONNE LLORA POR COSMÓPOLIS

El asesinato de Enrique causó tanta consternación en el extranjero como en la propia Francia. El papa se mostró muy apenado al enterarse de la noticia, y no sin razón: era el mejor situado para comprender que la esperanza de mantener en Europa un mínimo de paz entre los bandos rivales pasaba por la moderación de Enrique y la situación ambigua de Francia, donde oponerse a los Habsburgo de España era una tarea más urgente que cualquier cruzada antiprotestante.

Asimismo, cuando el embajador francés comunicó en Londres la noticia a Jacobo I, el primogénito del rey y príncipe de Gales, Enrique, se sumió en un estado de postración y lloró abiertamente. El príncipe Enrique había considerado siempre a su tocayo, el rey de Francia, como a su segundo padre y esperaba que éste lo asesorara después, cuando hubiera sucedido a Jacobo en el trono inglés. Con esta noticia, la situación diplomática de Europa tomaba un giro irreversible hacia lo peor. El príncipe Enrique se retiró a sus aposentos y no reanudó la vida y los deberes normales hasta varios días después. Ni se puede decir tampoco que mejorara precisamente la situación política cuando murió el propio príncipe unos meses después, a los diecinueve años de edad (posiblemente a consecuencia de unas fiebres tifoideas), y la sucesión pasó a su hermano más obstinado y menos dotado, el futuro Carlos I. En aquella época, como en la nuestra, la gente se preguntó si, de haber sobrevivido los Enriques IV de Francia y—futuro—IX de Inglaterra, habrían sido capaces, debidamente aliados, de salvar a Europa de las catástrofes que sobrevinieron a ésta en los siguientes cuarenta años.

Hay un autor inglés que reaccionó inmediatamente al asesinato de Enrique y que compuso, en 1611, dos poemas bastante complejos y problemáticos. Nos estamos refiriendo a John Donne. Hiram Haydn escoge a Donne como uno de los principales representantes de su llamado «Contrarrenacimiento». Creo que está acertado en esto, pues John Donne fue una figura muy conservadora, en cuya vida personal culminaron los conflictos religiosos de la época, en cierto sentido trágico. Esto nos cuenta *The Oxford Companion to English Literature* en su noticia biográfica sobre Donne:

> Nació en el seno de una familia muy católica. Su tío, Jasper Heywood, estaba al frente de la misión de los jesuitas en Inglaterra... Educado en su casa por tutores católi-

cos, Donne entró a la edad de once años [en 1583] en el Hart Hall de Oxford, lugar preferido por los católicos, pues, al carecer de capilla, la recusación llamaba menos la atención... En 1593, su hermano menor Enrique murió en la cárcel, donde había sido recluido por dar cobijo a un sacerdote católico. Parece ser que por aquella misma época Donne renegó de su fe católica.

Los siguientes veinte años de su vida, entre 1595 y 1615, fueron muy agitados. Fue sucesivamente voluntario en expediciones contra España bajo el mando del conde de Essex y de sir Walter Raleigh, secretario de sir Thomas Egerton, diputado al Parlamento bajo el patrocinio de Egerton, y cayó finalmente en desgracia (siendo incluso encarcelado) tras fugarse con la heredera y sobrina de lady Egerton, Ann More. Sin un empleo fijo, fue compañero de viaje y secretario confidencial de toda una serie de mecenas; cuando se produjo la muerte de Enrique IV, en 1610, estaba tratando de granjearse el apoyo de sir Robert Drury, terrateniente de Suffolk. Finalmente, para mejorar su reputación, entró en 1615 en la iglesia anglicana, donde no tardó en ser promovido.

En Inglaterra, el asesinato de Enrique fue considerado como otra «jugarreta» de los jesuitas, quienes serían capaces de justificar su acción, en caso de ser reclamados a hacerlo, con argumentos casuísticos sobre la legitimidad del tiranicidio (¡y eso que, en 1610, casi nadie mínimamente sincero consideraba tirano a Enrique IV!). El primero de los dos poemas extensos de Donne es, pues, una curiosa diatriba contra los jesuitas, en la que describe una reunión secreta en el infierno, presidida por un Ignacio de Loyola que conspira junto con sus colegas tartáreos para sembrar el caos en los asuntos terrenales. Se titula «Ignacio, su cónclave». Es un poema tan extraño que muchos estudiosos prefieren no prestarle atención. En algunas de las ediciones canónicas de los *Poemas reunidos* de Donne incluso se omite. El conservador punto de vista de Donne lo vemos confirmado por el hecho de que, entre los conspiradores que secundan a Loyola en el infierno, se encuentra toda una caterva de «innovadores», categoría que incluye nada menos que a Copérnico y a otros nuevos astrónomos. Donne, que consideraba a los seguidores de Loyola «perturbadores de la paz» de una Inglaterra honesta y temerosa de Dios, cree también que las novedades astronómicas de Copérnico y Kepler pretenden confundir las mentes de las personas honradas e indefensas, por lo que tacha a sus autores de simples alborotadores.

Esta actitud hacia la innovación intelectual, que encuentra biliosa expresión en «Ignacio, su cónclave», reaparece en tono más elegíaco en otro poema de Donne de 1611, uno de los dos denominados «Aniversarios», que lleva por título «Anatomía del mundo». En su primera publicación, la «Anatomía» de Donne fue ferozmente criticada tanto por el tono exagerado de su lenguaje como por su nauseabunda adulación de la joven cuya muerte sirve de ocasión al poema. Se trataba de la hija de Drury, Elizabeth, que acababa de morir, antes de que Donne hubiera tenido la menor ocasión de conocerla. Se celebran todas las supuestas virtudes de la juventud, en consonancia con la decadencia que parecía afectar a todo en tiempos de Donne, de manera que la muerte de la joven aparece como emblema de un caos que va en constante aumento. Sin embargo, lo que aquí nos importa no es esta exagerada idolatría hacia Elizabeth Drury. El pensamiento de Donne estaba en otra parte. La muerte de la joven le dio pie para enumerar todas las cosas que él juzgaba deplorables en la época. El verdadero tema del poema no es la joven fallecida. Es (como reza el subtítulo) «la fragilidad y decadencia del mundo entero».

Hay un pasaje importante en que se habla de las ideas físicas y astronómicas de los «nuevos filósofos», pasaje a menudo citado por historiadores que no alcanzan a reconocer la ironía conservadora de Donne como anticipadora de los descubrimientos que van a ser saludados como las grandes gestas de la «revolución científica». Veremos más claramente las acibaradas críticas de John Donne situando estos conocidos versos en un contexto algo más amplio, mediante el procedimiento de añadir unos versos antes y después de los más conocidos. Con este añadido, los versos del 203 al 208 (de los 474 que tiene el poema) se leen de la siguiente manera:

> And now the Springs and Sommers which we see,
> Like sonnes of women after fifty bee.
> And new Philosophy cals all in doubt,
> Tle Element of fire is quite put out;
> The Sun is lost, and th'earth, and no mans wit
> Can well direct him, where to looke for it.
> And freely men confesse, that this world's spent,
> When in the Planets, and the Firmament

They seeke so many new; they see that this
Is crumbled out againe to his Atomis.
'Tis all in peeces, all cohaerance gone;
All just supply, and all Relation:
Prince, Subject, Father, Sonne, are things forgot,
For every man alone thinkes he hath got
To be a Phoenix, and that there can bee
None of that kinde, of which he is, but hee.

[Y ahora las primaveras y los veranos que vemos, / como hijos de mujeres cincuentonas son. / La nueva filosofía pone todo en duda, / el elemento del fuego está completamente descartado; / el sol se pierde, y la tierra, y el hombre ya no tiene ingenio para ir en su busca. / Y libremente confiesan los hombres que este mundo se ha apagado, / cuando en los planetas y el firmamento / tantas novedades buscan; lo ven reducido otra vez a sus átomos. / Todo está resquebrajado, ya no queda coherencia; / Todo es puro suministro y pura Relación: / Príncipe, Sujeto, Padre, Hijo, son ya cosas del pasado, / Cada cual sólo piensa en / Ser un Fénix, y que nadie sea / Como él es.]

No hay aquí el menor atisbo de que Donne recomiende las nuevas ideas. Antes al contrario, considera el resurgir del atomismo como algo destructivo para la unidad orgánica de la naturaleza, símbolo de la decadencia a la que está precipitándose el orden de la naturaleza. Preocupación ésta por la decadencia de la naturaleza que dista mucho de ser solamente teórica. En la Inglaterra de aquellos años, la gente era consciente de que el tiempo climático se estaba deteriorando e interpretó este fenómeno como señal de que estaba empeorando también la situación general, probablemente de manera irreversible. Thomas Browne, contemporáneo en su juventud de Donne (nació en 1605 y sobrevivió a la república de Cromwell, siendo nombrado caballero por el rey Carlos II tras la Restauración), expresó a la perfección esta creencia, implícita en el poema de Donne y explícita para todos los ingleses cultos de las décadas de los cuarenta y los cincuenta del siglo XVII. La «decadencia general» era el signo de que «ha pasado ya más tiempo del que está por venir»; de manera que el fin del mundo podría haberse producido en vida de los hombres que peregrinaban entonces por la tierra. La gente se había olvidado de que Dios había creado la naturaleza para que funcionara según leyes inmutables, y buscaba ahora signos extraordinarios anunciadores de un inminente apocalipsis.

Para captar el verdadero alcance de los últimos seis versos del pasaje

citado, conviene prestar atención a la puntuación. El verso 209—«se ha reducido otra vez a sus átomos»—lo termina Donne con un punto y seguido. Antes se ha expuesto la prueba de la «decadencia en la naturaleza». Ahora se ponen de manifiesto las implicaciones políticas y morales de esa decadencia. «Todo está resquebrajado, ya no queda coherencia». Ya no se habla de física o astronomía: lo que el mundo ha perdido ahora, con la unidad orgánica que siempre caracterizó al cosmos, es el sentido de la cohesión familiar y del compromiso político. ¿Queda alguien que se siga considerando súbdito de su príncipe o hijo de su padre? La sociedad se ha vuelto narcisista. Cada individuo se ve como una mónada inimitable que reinventa su modelo de vida, como un fénix. En los viejos días, se daba por descontado que la gente compartía los valores de la comunidad y la familia, y respetaba las exigencias legítimas de su condición social. Ahora, el tejido moral de la familia y la sociedad se ha deshilachado hasta el punto de que las personas se consideran—y se comportan—como simples «átomos» sociales carentes de las relaciones intrínsecas de una sociedad verdaderamente coherente.

La propia métrica escogida por John Donne para escribir la «Anatomía del mundo» (unos lastimeros yambos) convierte al poema en una elegía por la decadencia cósmica y social; estos mismos pentámetros yámbicos reaparecerán cincuenta años después en *El paraíso perdido* de John Milton. Entre Donne, en 1610, y Milton, en la década de 1660, Inglaterra vio cómo Oliver Cromwell y sus colegas trataban de construir una república que implantara la justicia de Dios en el mundo de los humanos. Tras la restauración de los Estuardos, quienes, como el propio Milton, habían estado casi convencidos en 1650 de que la república podía tener éxito, quedaron marcados por una fuerte sensación de vacío, que Christopher Hill ha descrito recientemente en su interesantísimo libro *The Experience of Defeat* (*La experiencia de la derrota*). Tampoco fue Milton el último en explotar la fuerza emotiva de este esquema métrico. Tras la Primera Guerra Mundial, William Butler Yeats plasmó la misma sensación de pérdida en su poema «The Second Coming» (*La segunda venida*). A quienes ven los años de historia europea que median entre 1914 y 1945 como una época comparable a la de la Guerra de los Treinta Años, les parecerá bastante curioso encontrar en Yeats más de un eco de la composición de Donne. Los sentimientos se acercan tanto que podemos incluso entremezclar o combinar los versos de ambos textos:

Todo está resquebrajado, ya no queda coherencia;
todo es puro suministro y pura relación:

Las cosas se disgregan; el centro ya no aguanta;
la más pura anarquía se cierne sobre el mundo…;
los mejores carecen de convicción, mientras que los peores
rebosan de intensidad apasionada;

pues cada cual sólo piensa en llegar a
ser un fénix, y que
nadie sea como él.

En la «Anatomía» de Donne reconocemos su mentalidad conservadora. Donne, cuyas antenas saben captar el «sentir» de su tiempo, lamenta que el mundo esté descoyuntado en una docena de aspectos. No le preocupa solamente la guerra entre los fanáticos protestantes y católicos, aunque en 1610 la situación amenaza ya con explotar, lo cual ocurrirá después de 1618; ni tampoco el debilitamiento de la lealtad política, el espectacular crecimiento de las ciudades o el hundimiento de las relaciones sociales basadas en los viejos patrones rurales—como demuestra el creciente número de «hombres sin amo» fuera de las redes tradicionales—, aunque todo esto agrava la alienación general. Ni le preocupa tampoco en exclusiva el narcisismo de la época, aunque deplora el «extremado individualismo» con la misma fuerza con que lo deplora Robert Bellah en la actualidad. Finalmente, el blanco de sus ataques no son ni siquiera las dudas sobre la astronomía y física tradicionales que los sucesores de Copérnico están sembrando en aquella época, aunque este escepticismo no erosione la tradicional confianza en la Providencia y la razón humana. Lo que emerge con fuerza en este pasaje del poema de John Donne es, más bien, su pesar—y alarma—por el hecho de que todas estas cosas diferentes están ocurriendo al mismo tiempo.

Desde el punto de vista de Donne, el empeoramiento climático de la época, los descubrimientos de los astrónomos, las nuevas ideas sobre la estructura de la materia, la sensación de debilitamiento de la lealtad política y los deberes familiares e incluso la generalizada fragmentación del propio yo, no son fenómenos distintos y desvinculados. Al subrayar la interrelación de las cuestiones psicológicas y políticas con las cosmológicas y físicas, nos las está representando como aspectos de un único todo. Las

ideas de Copérnico y Kepler no son solamente nuevas y apasionantes maneras de ver, por ejemplo, el movimiento de los planetas o la estructura del hielo. Se trata de algo más corrosivo: desde el punto de vista de John Donne, socavan toda la cosmópolis heredada.

Esta palabra, «cosmópolis», exige cierto comentario de nuestra parte. En la Grecia clásica, y antes también, la gente suponía que el mundo en el que nacían los humanos, y con el que tenían que vérselas, encarnaba dos tipos de «orden» distintos. Estaba el orden de la naturaleza, evidenciado en el ciclo anual de las estaciones y en las cambiantes mareas mensuales. Las actividades prácticas (la agricultura y la navegación, por ejemplo) dependían de la capacidad humana para lograr el dominio de dicho orden, aunque este influjo fuera marginal en el mejor de los casos. La palabra tradicional griega para describir este tipo de orden era la de *cosmos*; y, así, decir que el universo astronómico (*ouranos*) era un *cosmos* equivalía a admitir que los acontecimientos celestes no se producían al azar, sino siguiendo un orden natural. Pero había también otro orden: el de la sociedad, como se evidenciaba en la organización de los sistemas de irrigación, en la administración de las ciudades y otras empresas colectivas, donde todo ocurría ostensiblemente bajo control humano, aunque la avaricia de los tiranos y los intereses de grupos enfrentados produjeran grandes quebrantos en el tejido social, haciendo incluso difícil pensar en la existencia de hombres de buena voluntad. La palabra griega que denominaba este segundo tipo de orden era la de *polis*; y, así, decir que una comunidad (*koinoneia*) formaba una *polis* equivalía a reconocer que su práctica y organización tenían una coherencia general que la cualificaba—tanto en el sentido antiguo del término como en el moderno—como unidad «política».

Desde los orígenes de las sociedades humanas a gran escala, la gente no ha dejado de preguntarse por los vínculos existentes entre cosmos y política, o, lo que es muy parecido, por el orden de la naturaleza y el de la sociedad. Son muchas las culturas que han soñado con la armonía general entre el orden de los cielos y el de la sociedad humana. Así, por ejemplo, en la China clásica la gente hablaba del campo como del reino celestial mientras los dirigentes basaron su autoridad en el mandato del cielo; asimismo, en el 750 a. C., una de las principales instituciones estatales de Babilonia fue la oficina de los vaticinios, cuyo cometido era desentrañar los eventos celestes regulares y advertir de los «malos augu-

rios», como los eclipses lunar y solar, que solían causar una gran alarma social si las autoridades no los vaticinaban a su debido tiempo. (El profeta Isaías califica a los vaticinadores babilónicos de «pronosticadores mensuales».) En la *República*, Platón sostiene asimismo, en términos retóricos, que el hecho de reconocer la existencia de un orden «racional» en el sistema planetario puede fortalecer nuestra confianza en la posibilidad de alcanzar un orden igualmente «racional» en la manera de gobernar los estados y las sociedades de los hombres.

Posteriormente, cuando Alejandro Magno extendió el horizonte de los griegos más allá de su original preocupación por las ciudades individuales, los filósofos estoicos fusionan los órdenes «natural» y «social» en una sola unidad. Según ellos, todo lo que había en el mundo manifestaba de distinta manera el «orden» o razón que mantenía unidas todas las cosas. Tanto las regularidades sociales como las naturales eran aspectos del mismo *cosmos* «y» de la misma *polis* en general; es decir, de la misma cosmópolis. La idea práctica según la cual los asuntos humanos estaban influidos por los asuntos celestes—y corrían parejos—se convirtió en la idea filosófica de que la estructura de la naturaleza reforzaba un orden social racional.

Desde los tiempos de san Agustín (hacia el 430 de nuestra era), la idea de la cosmópolis tiene un papel menos importante en la teología cristiana. La atención se centra, en primer lugar, en hacer ver cómo los seres humanos fracasan a la hora de mantener el orden moral o de alcanzar sus ideales personales dentro del mundo humano, el «pecado»; y, en segundo lugar, en impulsar las disciplinas espirituales mediante las cuales se puede aprender a superar las flaquezas (la «salvación»). Según este enfoque, el orden natural es sólo un telón de fondo por delante del cual se va desarrollando la trama del drama humano. Así concebidas, nuestras teorías sobre la naturaleza tienen poco que ver con la teología general, y menos aún con la moral. Los debates sobre la cosmología se dejaron en manos de los filósofos, ya fueran platónicos, aristotélicos o estoicos, sin importar demasiado, teológicamente hablando, cuál de estas escuelas seguía cada cual.

Pero, con el Renacimiento, el interés de los lectores laicos europeos por los textos clásicos recién descubiertos reavivó el interés por la cosmología. Después de Dante, se volvió a debatir sobre la estructura global del universo, el humano y el natural. Las especulaciones sobre la posible

armonía entre los asuntos naturales y los humanos volvieron a ponerse de moda. Retrospectivamente, muchas de estas «correspondencias» nos parecen ahora fantásticas e ilusorias; pero alentaron el resurgimiento del interés por la ciencia natural y prepararon el camino para las obras posteriores de los «nuevos filósofos» del siglo XVII. En el siglo XVI, los círculos intelectuales franceses manifestaron una simpatía especial por las ideas estoicas; en concreto, por la creencia de que la conducta humana es «correcta» sólo si, en cierto sentido, es natural o se da según la naturaleza.

Así, en la década de 1610 Donne reflexiona sobre el declive simultáneo del clima inglés, el sistema planetario, la constitución del mundo material y demás cosas, sabedor de que sus lectores están familiarizados con estas ideas «cosmopolitas» y abiertos, por tanto, a su sugerencia de que la «fragilidad y decadencia» de la experiencia humana tenía una importancia cósmica más amplia. Para que el mundo sea «coherente», se necesitaba integridad en los ámbitos natural y humano. La pérdida de ésta sólo podía compensarse descubriendo la manera de restablecerla en los dos ámbitos por igual. Entre tanto, la decadencia era para Donne una característica de todo el universo, y fueron muchos los contemporáneos que compartieron su sombría visión. En casos extremos, el apocalíptico Jacob Boehme en Alemania y los republicanos sectarios en Inglaterra se sintieron tentados de realizar cálculos numerológicos sobre la fecha del Último Día, práctica que había sido condenada por todos los teólogos ortodoxos desde los tiempos de san Agustín. Sin embargo, no podemos censurar a los que opinaban que todo estaba descontrolado y que, después de 1610, la pérdida de toda cohesión social, política y espiritual había llegado en Europa a un punto sin retorno.

Cuanto más se enorgullecían los fanáticos de la Contrarreforma de la matanza de protestantes en la batalla de la Montaña Blanca con mayor celo prendían fuego los mercenarios suecos del protestantismo a los baluartes católicos de Alemania y Bohemia y pasaban a cuchillo a sus poblaciones, y mayor era el número de gente moderada y de buena voluntad que se sumía en la desesperación. Durante los años que mediaron entre 1618 y 1648 (una generación entera), los horrores fueron en Europa el pan nuestro de cada día.

1640-1650: LA POLÍTICA DE LA CERTEZA

Habida cuenta de la situación de la época, los problemas relacionados con la certeza, el consenso racional y la necesidad, que los escépticos del siglo XVI habían dejado como un desafío a la filosofía, eran, pues, mucho más que meras cuestiones de gusto teórico o de opinión personal. René Descartes sufrió en su persona las consecuencias del asesinato de Enrique IV y de la Guerra de los Treinta Años que le siguió, en cuyo transcurso los ejércitos protestantes y católicos trataron de probar la supremacía de sus posiciones teológicas mediante la fuerza de las armas. A la muerte de Enrique IV, John Donne reconoció también el colapso del armazón cosmopolita que hasta entonces había sustentado gran parte de lo más cualificado en la vida y el pensamiento de Europa. La gente en general se quedó desconcertada, sin asidero al que agarrarse. Desaparecida la figura equilibradora y tolerante de Enrique, el impulso hacia la guerra general alcanzó un punto que escapó al control de cualquier poder eclesiástico o político, y la filosofía del escepticismo se convirtió de repente en un lujo que pocas personas podían permitirse.

Sólo si tenemos presentes estas circunstancias estaremos en condiciones de comprender por qué la «búsqueda de la certeza» alcanzó el atractivo que tuvo a partir de 1630. El hecho de que la filosofía pasara de tratar cuestiones prácticas a preocuparse exclusivamente por cuestiones teóricas—con lo que cuestiones locales, particulares, temporales y orales dieron paso a cuestiones ubicuas, universales, atemporales y escritas—no fue una ocurrencia personal de Descartes. Todos los protagonistas de la filosofía moderna privilegiaron la teoría, devaluaron la práctica e insistieron por igual en la necesidad de encontrar al saber unos fundamentos que fueran claros, distintos y ciertos. Frente a las pretensiones dogmáticas de los teólogos rivales, resultaba difícil a los espectadores de buena voluntad limitarse a la fría modestia de un Erasmo o un Montaigne, que habrían repetido (siguiendo los pasos de Pirrón y Sexto Empírico) que era un error que los teólogos reclamaran certeza en cada bando y que el candor humano nos empujaba a admitir que los asuntos de la fe son intelectualmente indemostrables y, por tanto, inciertos. Los protagonistas de las guerras de religión no mostraban ningún interés por el escepticismo ni habrían desconvocado sus guerras por razones lacedemonias; al vivir en una época de alta tensión teológica, la única alternativa que les

quedaba a las cabezas pensantes era buscar una nueva manera de establecer sus verdades e ideas básicas, una manera que fuera independiente—y neutral—respecto de las lealtades religiosas.

Por supuesto, si hemos de creer a Dewey y a Rorty, esto era mucho pedir. No podía encontrarse jamás un conjunto de «ideas claras y distintas» cuya corrección se revelara con la misma evidencia a todos los pensadores reflexivos: a la larga, se verían obligados a ser pragmáticos y a volver a ese examen sincero de la experiencia en el que solamente Montaigne y Bacon se habían mostrado dispuestos a confiar. Pero, dada la situación histórica de la Europa de las décadas de 1630 y 1640, el hecho de sugerir que nunca valdría la pena intentar el experimento racionalista habría equivalido a demostrar una gran falta de sensibilidad. Por supuesto que habría sido preferible que Enrique IV de Francia y Enrique IX de Inglaterra hubieran sobrevivido para pilotar la política diplomática de los estados europeos lejos de las rocas de intolerancia contra las que éstos se dieron de bruces inexorablemente después de 1610. En ese caso, un sentimiento sincero sobre la finitud del poder humano, que limitó tanto las ambiciones intelectuales de Montaigne como las ambiciones políticas de Enrique de Navarra, podría haber conservado el respeto y ascendiente que acabó perdiendo. Pero, tal y como se desarrollaron las cosas, no había alternativa a esquivar a los dogmáticos teológicos argumentando en su propio idioma, a saber, el idioma de la certeza.

La «búsqueda de la certeza» de los filósofos del siglo XVII no fue una mera propuesta para construir esquemas intelectuales abstractos y atemporales, soñados como objetos de puro y aséptico estudio intelectual. Antes bien, fue una reacción y una respuesta temporal a un desafío histórico concreto: el caos político, social y teológico encarnado en la Guerra de los Treinta Años. Interpretados de este modo, los proyectos de Descartes y sus sucesores no son las creaciones arbitrarias de unos individuos solitarios, encerrados en sus respectivas torres de marfil, como sugieren los textos ortodoxos de la historia de la filosofía. La versión al uso del desarrollo filosófico de Descartes como el despliegue de un *ésprit* puro e indiferente a los acontecimientos históricos de su tiempo, tan gráficamente expuesta en *La grande encyclopédie*, deja paso a una versión sin duda más verídica y halagadora: la de un joven intelectual cuyas reflexiones ofrecieron a otras personas de su generación la esperanza de razonar fuera del caos político y teológico en una época en la que a nadie se le

ocurría otra solución que la de seguir combatiendo una guerra interminable.

Si el siglo XVII hubiera sido tan apacible como pretende la versión oficial de la modernidad, podría hasta resultar aceptable el planteamiento tipo «torre de marfil» de la filosofía del siglo XVII. Pero la realidad es que nadie fue indiferente al torbellino de la época. Así, en el sangriento *impasse* teológico que impuso la Guerra de los Treinta Años, el escepticismo filosófico se volvió menos atractivo, y la certeza más atractiva. A largo plazo, la esperanza de descubrir unos modos cuasi geométricos de resolver las cuestiones teológicas básicas se demostró vana. Pero no es ésta la cuestión. Nuestra tarea es aquí explicar por qué, en la época, el programa racionalista resultó tan atractivo para las nuevas generaciones de lectores y pensadores que eclipsó a las modestas y escépticas luces de los humanistas del Renacimiento. La recepción de las ideas de Descartes es, así, una cuestión histórica que exige una respuesta en términos igualmente históricos, una respuesta a la que sólo llegaremos si tomamos verdaderamente en serio los efectos arrolladores del conflicto religioso del siglo XVII.

Los historiadores de la primera fase de la era moderna hacen bien en destacar el desorden social y el retroceso económico que caracterizaron a la vida europea de principios del siglo XVII. Sin embargo, si bien las causas económicas y sociales pueden tener efectos intelectuales y espirituales, puede ocurrir también lo contrario. Si volvemos los ojos a la situación actual de Irán, el Ulster y el Líbano, donde las rivalidades económicas y las diferencias religiosas han influido y se han reforzado mutuamente, estaremos en condiciones de comprender mejor cómo la pérdida de consenso en materia teológica, cosmológica, etc., y en otras creencias fundamentales incidió poderosamente en todos los demás factores de la crisis del siglo XVII. También comprenderemos mejor lo difícil que resultó, una vez abandonada la política de tolerancia religiosa de Enrique IV, mantener viva la política intelectual de los humanistas de cuestionar todos los enunciados dogmáticos y de respetar las sinceras diferencias de opinión.

La crisis general de principios del siglo XVII no fue, en suma, sólo económica y social, sino también intelectual y espiritual: supuso el hundimiento de la confianza pública en el antiguo consenso cosmopolita. Así pues, en lugar de ver a los filósofos del siglo XVII como a unos sonámbulos en medio de los torbellinos de la época, conviene ver la filosofía mo-

derna como un producto ulterior del mismo conflicto que marcó tantos otros aspectos de la experiencia humana entre 1610 y 1650.

¿Hasta qué punto, pues, las ideas filosóficas de Descartes, tal y como fueron recibidas por sus contemporáneos y sucesores, ofrecieron una visión justa y equilibrada de su verdadera postura personal? Al menos en un aspecto, esta recepción fue unilateral y no equilibrada. El Descartes que se propuso fundar las áreas fundamentales del conocimiento humano sobre «cimientos» que fueran «claros, distintos y ciertos», y cuyas ideas son el punto de partida del racionalismo filosófico de la era moderna, ése es sin duda el Descartes de las *Meditaciones*. En sus primeros ensayos, lo vemos enhebrar hilos de la filosofía anterior y tejerlos para formar un nuevo paño; ante todo, utilizando la falibilidad de los sentidos para poner en duda todo lo procedente de la experiencia y, en segundo lugar, apelando a la evidencia de estas ideas básicas, cuyo carácter claro y distinto no se puede poner en duda. La relación entre su existencia y sus experiencias mentales—lo «único que no se puede poner en duda» que descubre a lo largo del camino—es, entonces, el descubrimiento al que apela Descartes en tanto en cuanto que rechaza la negación de certeza en filosofía defendida por Montaigne.

Pero esto fue sólo un aspecto, aunque importante, de su empeño intelectual. Durante toda su vida, a Descartes le interesó también descubrir teorías físicas empíricamente adecuadas, pero comprensibles. Ésta fue la ambición a la que su pasión por Galileo le llevó después de 1610, y que ocupó una buena parte de su mente junto con la ambición por construir unos cimientos intrínsecamente «ciertos» y «demostrables» para la metafísica y la teoría del conocimiento. El Descartes de las *Meditaciones* fue el mismo hombre que escribió el *Discurso del método* y los posteriores *Principios de filosofía*. Al final, las líneas teóricas que emergieron en el *Discurso* se desviaron de la autopista de la filosofía racionalista y se convirtieron en el punto de partida de la teoría física, en especial de la teoría de Newton sobre el movimiento y la gravitación. Es posible que los primeros lectores de Descartes, y sus sucesores inmediatos, recogieran y continuaran su preocupación inicial por la certeza; pero debemos mantenernos aquí abiertos a otros aspectos, más científicos, de su obra.

El *Discurso del método* propone un modelo para la teoría intelectual que empieza aplicando métodos algebraicos a la geometría de Euclides, pero que puede extenderse a cualquier campo científico que se preste al análisis formal. Descartes no dio a la luz el *Discurso* de manera separada, sino como prólogo a tres muestras en que aplicaba su nuevo método para coordinar la geometría, la meteorología y la óptica. A pesar de la fuerza imaginativa de sus *Meditaciones*, no debemos olvidar el enorme trabajo que le supuso la física teórica, sobre todo en la preparación de sus maduros *Principios de filosofía*, obra en cuatro partes en la que se propone establecer un sistema global para la física teórica. La física de Descartes resulta hoy a muchos extraña y mal cimentada: su fama de científico, como la de Aristóteles, se resiente por la cantidad de datos inaceptables que se encuentran en sus obras. Más importante, y perdurable, es el influjo de su modelo para la estructura lógica de las teorías, modelo imprescindible para todos los sistemas de física posteriores, a partir de Newton.

Newton publicó sus *Principios matemáticos de la filosofía natural* en 1687. Constaban de tres partes, y la mayor parte del libro segundo está dedicada a un examen detallado de la teoría de Descartes sobre el movimiento planetario. En la época de Newton, esa teoría—según la cual los planetas se mueven alrededor del sol por la circulación de «vórtices» (o torbellinos) en una sustancia interplanetaria ingrávida—fue la precursora más plausible de la explicación del propio Newton y «la única que superar»; pero Newton deja bien claro que ésta no puede encajar con los datos conocidos sobre el movimiento planetario si no formulamos una docena de presupuestos, altamente improbables, sobre la densidad de la sustancia interplanetaria y otras cuestiones cruciales. Sin embargo, el hecho de que Newton juzgara conveniente exponer la teoría de Descartes de manera tan prolija muestra a las claras la importancia que tuvo aquella para él. Nadie había ofrecido un análisis del sistema solar tan global como el bosquejado por Descartes, lo que explica que Newton expusiera sus teorías siguiendo las pautas metodológicas del francés.

El método consistente en basar las teorías en conceptos «claros y distintos» sedujo, así, a Descartes por dos tipos de razones: instrumentales, en cuanto que resolvían problemas en las ciencias empíricas, e intrínsecas, en cuanto que eran fuente de «certeza» en un mundo en el que el escepticismo se movía a sus anchas. A veces, esta dimensión dual dejaba algo oscuras sus prioridades. Por ejemplo, al final de los *Principios de filo-*

sofía, Descartes se niega a exigir certeza lógica o metafísica a su explicación de la naturaleza. No puede probar formalmente que su sistema de filosofía natural sea la única teoría libre de contradicciones o inconsistencias. Con todo, debemos considerarlo una manera aproximativa de descifrar fenómenos naturales y, como tal, sólo posee certeza moral. Pero no se debe infravalorar la «certeza moral». Enfrentados a un guión cuyo sentido no comprendemos, nos alegra alcanzar un punto en el que podemos interpretar sus símbolos de manera significativa: cuantos más ejemplos nos permita leer una interpretación sin caer en la ininteligibilidad más seguridad tendremos de haber captado en lo esencial su verdadero significado. Quienes recuerden cómo Michael Ventris y John Chadwick consiguieron descifrar las inscripciones micénicas en la llamada escritura lineal B en Knossos (Creta) y Micenas (sur de Grecia) conocen la fuerza de este argumento. La tesis de que era una forma temprana de griego en vez de (por ejemplo) lengua lúrica (o luristana), fenicia o semítica resultaba cada vez más incontestable conforme aumentaba la capacidad de éstas para interpretar nuevos textos.

Si sólo tenemos en cuenta las *Meditaciones*, podemos leer a Descartes como a un «fundacionalista» puro; pero en los *Principios* muestra claramente una faceta de «desbaratador de códigos» o «criptoanalista». Al principio, Descartes esperaba demostrar que, al final, es posible encontrar esa base segura del conocimiento humano sobre la que Montaigne se mostraba tan escéptico. En la época de los *Principios*, la demostrabilidad absoluta ya no parece tan urgente, y Descartes se contenta con descifrar los fenómenos naturales de una manera general que se pueda aplicar a otros fenómenos que aún no ha tenido ocasión de considerar. Su explicación de la naturaleza se enfrentó, por así decir, directa y empíricamente a otros «desciframientos» rivales. Al final, la explicación de Newton sobre la naturaleza física demostró tener una base criptoanalítica más sólida.

De ahí la ambigüedad que existe sobre las prioridades de Descartes: en su mente, y en la de sus lectores y sucesores, estos dos lados de su programa—el fundacionalista y el criptoanalítico—no se distinguen claramente. En teoría, el filósofo francés puede admitir que sus argumentos no prestan a sus conclusiones científicas más que una certeza moral. Pero (en palabras de Galileo) Descartes nunca dudó de que «el Libro de la Naturaleza está escrito con símbolos matemáticos», y dio claramente por

sentado que los matemáticos eran capaces de descifrar este Libro de manera unívoca. Presumiblemente, no dio con una manera posible y única de leer estos símbolos: si llevaba razón, su desciframiento era la lectura correcta del Libro de la Naturaleza. Si, además, este método de criptoanálisis se extendiera a otros ámbitos de investigación, sería posible reformular dichos ámbitos según nuevos conceptos, cuyo carácter claro y distinto produciría una nueva teoría con el mismo carácter «autogarantizador» que la geometría de Euclides.

Sin duda, toda ciencia exigía un estudio empírico. Pero la meta de este trabajo empírico no era, como enseñara Francis Bacon, acumular una masa de «datos fácticos» sin los cuales ninguna teoría futura pudiera demostrar sus méritos, sino más bien reunir el material necesario para descubrir las «ideas claras y distintas» que la acción creadora de Dios había plasmado en cada nuevo ámbito de la experiencia científica. Descartes no se propone demostrar que las únicas «ideas claras y distintas» están disponibles en todos los campos de la experiencia, ni se molesta por sostener que tales ideas confieren un estatuto «euclidiano» a cada nueva teoría: no necesitaba establecer esto *ab ovo* para cada caso, pues todo su método de argumentación se basaba en ello. Al tomarlo como punto de partida para el programa «teórico» de la ciencia moderna, subestimó el tiempo y el esfuerzo necesarios para llevar a término su cometido: había algo grandioso en su convencimiento de, sin la ayuda de nadie, poder construir la totalidad de la física. Sin embargo, los logros de los siglos posteriores justifican el poder imaginativo de su método. Lo único que cuestionamos aquí es su pretensión de que un único «desciframiento» concreto sea para siempre el único correcto y de que sus «fundamentos necesarios» serán al final manifiestos para cualquier mente reflexiva.

Estas dos caras del programa intelectual de Descartes iban a ser respectivamente las piedras fundacionales de la ciencia y la filosofía modernas. A partir de Newton, y pasando por Euler, Kant, etcétera, el hechizo de la certeza y la unicidad será tan poderoso como lo fue para el propio Descartes. No bastaba con ver la teoría del movimiento y la gravitación de Newton como la única y posible explicación de la mecánica terrestre y celeste, como tampoco admitieron los físicos que las generaciones posteriores pudieran sustituir justificadamente la teoría de Newton por otra fundada en axiomas diferentes. Durante todo el siglo XVIII, trataron por todos los medios de demostrar que los «axiomas o leyes del movimien-

to» de Newton ofrecían la única y consistente (concebible y coherente) explicación de la materia en movimiento y que eran indispensables para la futura ciencia natural, tal y como estaban formulados.

Por supuesto, a largo plazo este esfuerzo fracasó en el ámbito de la mecánica, como fracasó también en el de la geometría. Hay buenas razones para sostener que las ideas geométricas de Euclides se basan en las ideas intuitivas que utilizamos para realizar trabajos prácticos de carpintería o para elucubrar sobre las relaciones espaciales en la experiencia terrestre: los escritores del siglo XVIII se esforzaron por demostrar que la geometría de Euclides tenía méritos exclusivos incluso como matemática formal, aunque acabaron demostrando lo contrario. (Si modificamos el axioma de las paralelas, esto no conducirá a contradicciones *per se*, como ocurriría si fuera, matemáticamente, un sistema exclusivamente válido; pero sí genera sistemas «geométricos» alternativos que no son—según los patrones formales—ni mejores ni peores que el original de Euclides). A la larga, la física de Newton acabó inevitablemente siendo comparada con la de Einstein en términos más bien pragmáticos que epistemológicos. Pero en 1687 faltaban aún más de dos siglos para que apareciera la obra de Einstein, y en aquella época la premisa de la certeza era un atractivo tan importante para la nueva «filosofía natural» como su fuerza empírica en cuanto a explicar los fenómenos de la naturaleza.

En resumen, pues, el programa cartesiano para la filosofía acabó con las incertidumbres y vacilaciones «razonables» de los escépticos del siglo XVI a favor de nuevos tipos de certeza y demostración «racionales». En esto, puede que, como sostienen Dewey y Rorty, llevara a la filosofía a un punto muerto. Pero, en aquel momento el cambio de actitud—la devaluación de lo oral, lo particular, lo local, lo temporal y lo concreto—pareció muy poco precio que pagar por la teoría formalmente «racional» fundada en conceptos abstractos, universales y atemporales. En un mundo regido por estos objetivos intelectuales, la retórica quedó, por supuesto, subordinada a la lógica: la validez y verdad de los argumentos «racionales» es independiente de quién los presenta y a quién o en qué contexto se presentan (estas cuestiones retóricas pueden no aportar nada al establecimiento imparcial del saber humano). Por primera vez desde Aristóteles, el análisis lógico se desvinculaba, así, y se elevaba muy por encima, del estudio de la retórica, el discurso y la argumentación.

Este cambio tuvo unas consecuencias trascendentales. Aristóteles per-

cibió la existencia de una íntima relación entre la ética y la retórica. Para él, una postura ética era siempre la de una persona concreta en unas circunstancias concretas y en relación especial con otras personas concretas: la particularidad concreta de cada caso era «de la esencia». La ética era un campo no para el análisis teórico, sino para la sabiduría práctica, y era un error tratarla como ciencia universal o abstracta. Esto era exactamente lo que los filósofos del siglo XVII tuvieron que hacer para que la ética se uniera a la física y a la lógica en el lado racional de la valla y escapara del caos de las opiniones diversas e inciertas. Así, mientras la ironía de los panfletos anónimos de Pascal destruía las pretensiones intelectuales de una «ética de casos concretos», Henry More y los platónicos de Cambridge tomaban a Descartes como fuente de inspiración y abordaban la tarea que Aristóteles había considerado imposible. La ética práctica pasaba ahora a ocupar un segundo lugar, mientras que la filosofía moral emprendía el camino teórico de la filosofía natural. En vez de seguir las nimiedades de la práctica moral, los filósofos se centraban en clarificar y distinguir los conceptos de la ética y en formular los axiomas universales y atemporales que (para un racionalista) deben estar en la misma base de cualquier sistema de ética «racional».

En el ámbito del derecho, la administración práctica de la justicia seguía descansando en los métodos concretos y limitados de la tradición jurídica vigente; pero la jurisprudencia académica se propuso unas metas cada vez más formales y teóricas. En esto los estudiosos no esperaron siquiera a que Descartes les marcara la pauta. Grocio, que era natural de Holanda, aunque vivía a la sazón exiliado en París, publicó su tratado *Sobre el derecho de la guerra y la paz* (*De Iure Belli et Pacis*) en 1625. Sin abandonar los casos concretos de los análisis anteriores, reorganizó las normas generales del derecho práctico convirtiéndolo en un sistema cuyos principios fueran la contrapartida de los axiomas de Euclides, lanzando la jurisprudencia por una vía «centrada en la teoría» que iba a perdurar en la Europa continental hasta principios del siglo XIX, cuando la crítica de Savigny a la historia jurídica obligó a los estudiosos a replantearse el carácter universal y abstracto de sus «principios». Aparecida en un momento crucial, en medio de una guerra bárbara y descontrolada, la obra de Grocio produjo una gran impresión no sólo entre los abogados, sino también en el mundo intelectual en general; y puede que su onda expansiva diera a Descartes, que se hallaba en Holanda a principios de los años

treinta, el empujoncito necesario para utilizar el modelo de Euclides en su propia explicación de la racionalidad.

Desde muy pronto, el abandono de los aspectos particulares, concretos, transitorios y prácticos de la experiencia humana se convirtió en rasgo distintivo de la vida cultural en general y, en especial, de la filosofía. Algunos estudiosos hablan sobre las preocupaciones de Descartes por los problemas de la medicina. Pero el filósofo francés no se preocupó por ningún procedimiento que pudiera servirle para el tratamiento temporal de pacientes concretos. Lo que más le interesó fue encontrar el modo de explicar el funcionamiento del cuerpo en términos de mecanismos físicos y químicos. Sus intereses fisiológicos anticipan, pues, más a «la ciencia biomédica» que a la medicina clínica. También en política, la irritación por el carácter particular y concreto de la etnografía y la historia alentó el nuevo estilo de «teoría política» del que resulta paradigmático el *Leviatán* de Thomas Hobbes. Dada nuestra familiaridad con su método, resulta fácil olvidar la gran novedad que supuso este estilo de teoría. Al igual que Tucídides en Atenas, los filósofos políticos de la Italia renacentista, como Maquiavelo y Guicciardini, basaron sus planteamientos políticos en análisis razonados de la experiencia histórica y partían, así, de una ciudad, estado, reino o república, tal y como funcionaban en la realidad histórica concreta. Pero, a partir de 1640, la teoría política se aborda en términos abstractos y generales, y se toma al ciudadano o súbdito individual como unidad de análisis (el «átomo» o «partícula» de la política), de manera que el problema surge ahora al explicar la lealtad política del individuo ante el Estado.

El último, pero crucial, ámbito que debemos considerar es el de la teología. Nuestra explicación revisada sitúa el tránsito de la primera a la segunda fase de la modernidad—del humanismo del siglo XVI al racionalismo del siglo XVII—en su contexto específico: la crisis de la cultura europea que se produjo cuando los activistas de la Contrarreforma, encabezados por los jesuitas, se enfrentaron a los protestantes intransigentes y a sus seguidores políticos. ¿Cómo reflejaron esta transición las enseñanzas formales de las iglesias y el estilo intelectual del debate teológico? Conforme iba tomando cuerpo la filosofía natural «matemática y experimental», y la geometría euclidiana se volvía cada vez más influyente, fueron muchas las personas que especularon sobre las implicaciones teológicas del nuevo movimiento y exploraron nuevos modos de aplicar

sus métodos a la teología. Aquí, las consecuencias de la búsqueda de certeza fueron explícitamente políticas. En el siglo XVIII, la capacidad para construir demostraciones formales de doctrinas religiosas no fue tanto una manera de resultar intelectualmente convincente como un instrumento de persuasión y apologética eclesiásticas.

En la plena Edad Media, la teología cristiana (decimos cristiana y no católica para describir la tradición anterior a la Reforma a la que se remitían las dos partes en conflicto) fue más relajada y aventurera de lo que sería finalizado el siglo XVI. Los teólogos medievales no eran objeto de los avisos y censuras vaticanas en los que incurren en la actualidad un Hans Küng o un Charles Curran: Nicolás de Cusa enseñó doctrinas por las que Giordano Bruno fue luego quemado en la hoguera; Copérnico dio rienda suelta a su imaginación, lo que no sería permitido a Galileo; y el Aquínate retomó y reanalizó las posturas de san Agustín y de sus otros predecesores, y no sólo las reconcilió entre sí sino también con los textos de autores no cristianos como Aristóteles y Cicerón. En una palabra, que la Iglesia actuó con una libertad académica que dejó de existir una vez que los teólogos protestantes y de la Contrarreforma decidieron pasar a la confrontación directa. Después del Concilio de Trento, los censores eclesiásticos de Roma empezaron a supervisar la obra de los teólogos de las iglesias provinciales como no lo habían hecho antes. El Santo Oficio, cortando de raíz las «herejías» con unos métodos que nos resultan por desgracia demasiado familiares, se volvió más omnipresente y vigoroso, y, por primera vez, la enseñanza católica se cristalizó en forma de tesis (o «dogmas») que ya no estaban abiertas al debate crítico, ni siquiera por parte de los seguidores más fervientes, y cuya verdad inmutable era políticamente indispensable proclamar por miedo a ceder a las herejías de los protestantes. En vez de *summas* arriesgadas y despreocupadas, el siglo XVII se alimentó de manuales autorizados; y las jerarquías romanas empezaron a intervenir formalmente en la teología moral estableciendo normas sobre cuestiones morales o *responsa*, con todo el peso de su autoridad. (Tampoco en esto la imagen moderna del catolicismo es de antigua creación, sino que tiene un origen político reciente.)

Con la transición de las summas a los manuales, de las doctrinas especulativas y revisables a los «dogmas» inmutables e infalibles, la teología y el racionalismo iniciaron una alianza ambigua. Descartes se estableció en Holanda alrededor de 1630, animado por sus profesores de La

Flèche. Evitó la sombra de la censura al trabajar en Holanda, pero intentó no enfrentarse nunca a la Iglesia, lo que no consiguió el bueno de Galileo. (Es tentador describir a Descartes como a un hijo leal de la Contrarreforma; pero esto no se ajusta del todo a la verdad: al igual que Yevtuschenko en la URSS, decidió ocultar sus verdaderas opiniones detrás de una máscara: *larvatus prodeo*.) Con todo, una vez publicados sus textos filosóficos, los teólogos los leyeron con gran inquietud. Recelaban de que pudieran suministrar una nueva excusa a los «deístas»: basándose en la explicación cartesiana del universo material, éstos podrían deducir que a Dios le había bastado con ponerlo en marcha el día de la Creación para que siguiera funcionando—mecánicamente—sin necesidad de ninguna intervención divina ulterior. El proceso a Galileo tuvo un efecto traumático en Descartes. Adelantándose a posibles críticas por parte de los teólogos, añadió a los *Principios* un comentario respetuoso para con el *Génesis*, en el que reconocía que el texto bíblico era la única explicación «verdadera» de la Creación y dejaba bien claro que su teoría se limitaba a mostrar que la naturaleza se comportaba igual que se habría comportado de haber alcanzado su forma actual por medios mecánicos.

Los sucesores «deístas» de Descartes tomaron este comentario reverencial como una clara evasiva, mientras que a la iglesia católica no parecieron hacerle demasiada gracia las implicaciones de su filosofía natural. Pero había una cosa en sus ideas que sí agradaba, y mucho, a la Iglesia: su insistencia en la absoluta necesidad de una certeza. Una vez que el racionalismo había elevado las exigencias intelectuales, los católicos no podían seguir rigiéndose por unas normas anticuadas y poco precisas: si el rigor formal se había impuesto en el ámbito de la física y la ética, lo propio debía ocurrir en el de la teología. Enfrentados a los herejes protestantes, por un lado, y a los deístas escépticos, por el otro, los teólogos razonaron de la siguiente manera: «Ya que no podemos unirnos a ellos, intentemos vencerlos con sus mismas armas».

En la biblioteca del convento de santa Genoveva, que se encuentra situada junto al Panteón de París, se encuentra un manuscrito titulado *Traité sur l'autôrité et de la réception du Concile de Trente en France*. En él se describe el empeño, tras el Concilio de Trento, por cortar de raíz las «perniciosas herejías y errores» del protestantismo, y se presenta un cuadro revelador de la postura de la iglesia católica de la Francia de principios del siglo XVIII. Su argumentación es un perfecto ejemplo de historia

contada retrospectivamente. Comienza de esta manera: «El Concilio de Trento fue convocado para acabar con los errores de Lutero»; y en sus páginas finales se ve claramente lo hondo que la exigencia de unos «cimientos innegables» había calado en la teología católica en 1725. Mirando hacia atrás, el autor atribuye al concilio unos motivos anacrónicos, que sólo resultan inteligibles si ya en la temprana década de 1570 hubiera podido invocar los principios de un racionalismo filosófico que no fue inventado hasta la década de 1630. La ambición de la Contrarreforma, se nos dice, era «demostrar invenciblemente nuestra creencia más fundamental».

Es fácil imaginar cuál habría sido la reacción de Montaigne a estas pretensiones. Sin embargo, ni el Aquínate ni Erasmo se habrían mostrado tampoco contentos con este empleo de la frase «demostración invencible». En su opinión, ningún ser humano, por prudente e inspirado que fuera, podía poner los asuntos relacionados con la fe y la doctrina más allá de una sana reconsideración y revisión. Los dos se habrían sorprendido al ver que el cristianismo que ellos tanto apreciaban iba abandonando su antiguo sentido de la finitud humana y abrazando un dogmatismo contrario a la naturaleza humana, tal y como ellos la entendían. A pesar de los revuelos y litigios religiosos, el siglo XVI había sido, en comparación, una época en la que la voz de la sensatez había logrado hacerse oír y ser debidamente valorada. A partir de 1610, y sobre todo de 1618, los litigios se volvieron desaforados y sangrientos. Todos elevaban ahora el tono de voz al hablar, y los sosegados debates de los humanistas sobre la finitud y la necesidad de tolerancia ya no atraían la atención de nadie. En tales circunstancias, lo mejor que podían hacer los «hombres de razón» era gritar más fuerte aún que los teólogos dogmáticos y buscar la manera de batirlos en este juego de «demostrar invenciblemente» las creencias fundamentales.

Utilizar el método axiomático de Euclides como comodín con el que vencer todos los argumentos inconclusos de la teología era una estrategia arriesgada, aunque seductora. Nunca sabremos con seguridad hasta qué punto fue consciente Descartes de la duplicidad de su proyecto; pero no podemos subestimar su habilidad para el autoocultamiento. *Larvatus prodeo*: desde el momento en que las autoridades eclesiásticas castigaron a Galileo por expresar sus ideas, Descartes se cuidó muy mucho de dar un solo paso en falso y siguió viviendo «enmascarado» hasta el día de su

muerte. Una cosa sí es segura. Los filósofos que le sucedieron se dieron cuenta de este juego y lo siguieron practicando con menor duplicidad mientras el enfoque teórico de la filosofía moderna—ése que aquí venimos denominando «racionalismo»—mantuvo su plausibilidad y su encanto.

Evidentemente, aquel tiempo ya pasó. Pero nuestros estudios históricos nos ofrecen dos primeras ideas tranquilizadoras que pueden servir para contrarrestar el fuerte pesimismo sobre la filosofía que muestran actualmente críticos como Richard Rorty. En primer lugar, los aspectos prácticos de la filosofía tuvieron una larga y vigorosa historia antes de que Descartes y los racionalistas entraran en escena, y parece que van a sobrevivir a la crisis actual que vive la filosofía, ajena a los efectos corrosivos de la crítica del siglo XX. En segundo lugar, el triunfo del racionalismo en el siglo XVII y la búsqueda de la certeza a que dio origen no cayeron del cielo, sino que fueron unas reacciones inteligibles a una crisis histórica bien concreta. Es decir, que, visto en este contexto, el esfuerzo racionalista por descontextualizar los problemas de la ciencia y la filosofía, y por utilizar los métodos de la lógica formal y de la geometría como base para la resolución racional de los problemas físicos y epistemológicos, fue mucho más que un mero experimento con el método filosófico. Fue también una medida política inteligente: una reacción retóricamente atinada a la crisis general de la política del siglo XVII. Pero el éxito de este esfuerzo tuvo también su precio. Los derroteros tomados por la vida intelectual y la praxis de Europa después de 1650 apartaron a la gente de la «dulce sensatez» de la primera fase de la modernidad y exigieron la «demostrabilidad» del saber humano de una manera que se perpetuó en el dogmatismo de las guerras de religión.

Es una exageración inferir que la segunda fase de la modernidad deshizo todo el buen trabajo de la primera o que la revolución del siglo XVII en el ámbito de la filosofía y la ciencia fue en el fondo una contrarrevolución. Sin embargo, es evidente que esta «revolución» no estuvo motivada por unas intenciones puramente «progresistas», como se nos quiso hacer creer en las décadas de los años treinta y cuarenta, motivación que se encuentra, de manera especialmente realista, en los escritos de Francis Bacon. Las revoluciones del siglo XVII se hicieron—y ganaron apoyo público—igualmente como una manera de imponer unas posturas tajantes e intransigentes que muchos humanistas, como Montaigne, habrían

considerado sospechosas. La tesis oficial sobre la modernidad trató, así, de manera anacrónica, de poner en el haber de los filósofos del siglo XVII la preocupación por la tolerancia y por el bienestar y la diversidad humanos. Un mérito que hay que atribuir más bien a los humanistas del siglo XVI, pues estas posturas corrieron parejas con una filosofía escéptica que los filósofos racionalistas, como Descartes, estaban obligados, al menos en público, a rechazar y a poner en entredicho.

PRIMER DESMARQUE RESPECTO DEL RACIONALISMO

Resumamos lo dicho hasta ahora. Según la visión dominante, la modernidad se inició con una apuesta del siglo XVII por una «racionalidad» posibilitada por la prosperidad económica y que redujo la presión que ejercía la Iglesia. Pero una mirada nueva revela una realidad más compleja. Los rasgos clave de la edad moderna tuvieron dos comienzos intelectuales distintos. El primero se debió a Erasmo y a los demás humanistas del Renacimiento, que vivieron en una época de relativa prosperidad y crearon una cultura marcada por la «sensatez» y la tolerancia religiosa. El segundo comienzo se debió a Descartes y a los demás racionalistas del siglo XVII, que reaccionaron a la crisis económica de su época—en la que la tolerancia se consideraba un fracaso y la religión se defendía con la espada—renunciando a la modestia escéptica de los humanistas y buscando pruebas «racionales» que apuntalaran nuestras creencias con una certeza neutral respecto a todas las posturas religiosas. Los historiadores que fecharon la modernidad a principios del siglo XVII la veían como la creación de unos intelectuales que, en la estela de Galileo y Descartes, se propusieron desarrollar unos modos racionales de pensamiento, alejados de la superstición medieval y del control teológico. (En esto compartieron la postura de hombres a los que vieron como los pioneros de la modernidad.) En una palabra, que la visión oficial de la modernidad, que fue como una segunda naturaleza para aquéllos de nosotros que crecimos en las década de los treinta y los cuarenta, se basó en los supuestos racionalistas que subyacían al programa original de los «nuevos filósofos» del siglo XVII, cuyas obras tanto admiraron los defensores de dicha visión.

Descartes estuvo convencido de nuestra capacidad para construir un *corpus* sólido de conocimientos si desechamos nuestros sistemas de con-

ceptos heredados y empezamos desde cero—como en una tabla rasa—utilizando métodos «racionalmente validados». Esto significaba, por una parte, configurar las teorías básicas propias alrededor de ideas cuyos méritos fueran claros, distintos y ciertos; y, por la otra, utilizar sólo argumentos demostrables, teniendo por guía las pruebas geométricas. En la década de los treinta, se suponía esto a cualquier explicación explícita de la ciencia. Tal era el significado profundo del término «método científico». Tanto la visión heredada de la modernidad como la explicación de sus orígenes eran, pues, unos constructos racionalistas. Como prueba ulterior de que ni es cierto ni evidente que todos los problemas intelectuales—y menos aún los de carácter práctico—se puedan resolver «racionalmente» haciendo abstracción de sus contextos históricos, la descontextualización de la filosofía fue un hecho históricamente motivado. Sólo se pueden explicar los méritos del programa racionalista para los que vivieron en el siglo XVII si se tiene presente lo que estuvo «en juego» allí y entonces para intelectuales de «mente seria» como Descartes.

El retrato de Descartes que traza *La grande encyclopédie* como autor encerrado en su torre de marfil deja en la sombra unos cuantos episodios de su vida bastante curiosos o los explica laudatoriamente por haber vuelto la espalda a las tragedias de su época. Pero, en lugar de asumir aquí que no le afectó el asesinato de Enrique IV y de aplaudirle por haber cerrado los ojos ante la Guerra de los Treinta Años, nos hemos preguntado cuál fue su experiencia personal de aquellos episodios históricos. Las respuestas no sólo son más reveladoras que las que están implícitas en el enfoque de *La grande encyclopédie*, sino que además se nos antojan más relevantes para su programa intelectual y sus conclusiones filosóficas de lo que los historiadores racionalistas están dispuestos a conceder. El primer paso para distanciarnos del racionalismo consiste en reconocer que no podemos nunca descontextualizar plenamente la filosofía ni la ciencia. Cuando nos enfrentamos a problemas intelectuales o prácticos, nunca podemos borrar del todo la pizarra ni empezar de cero, como exige Descartes en el *Discurso* para alcanzar la postura de la duda sistemática. Antes bien, siempre empezamos donde estamos; y la mejor indicación de que estamos abordando nuestros problemas de manera «racional» o «razonable» no es saber que rechazamos todos los conceptos heredados, sino servirnos de nuestra experiencia para perfilar esos conceptos heredados.

Descartes sabía que, en su época, un programa de construcción teórica era más viable en unos ámbitos que en otros. En el de la física, esperaba ofrecer un sistema completo y definitivo de ideas teóricas básicas. En el de la ética, la esperanza de desarrollar un análisis global era todavía—como no pudo por menos de reconocer—un sueño. No nos queda más remedio que ir tirando con la moral «provisional» que se nos enseña en nuestras comunidades e iglesias. En la década de los sesenta del siglo XX, lo que él había tenido por cierto en el ámbito de la ética lo era también, en los círculos intelectuales, en el de la física. La teorización lúcida implica un replanteamiento radical que nos obliga a desechar algunas ideas anteriores; pero nunca llega a lo que pretende Descartes, en el sentido de dirigir un lanzallamas sobre todas las ideas heredadas. Por ejemplo, cuando Isaac Newton escribió sus *Principia*, se sirvió del modelo axiomático de exposición de Descartes; pero sus ambiciones filosóficas fueron a la vez más modestas y más «experienciales» que las de Descartes. Su punto de partida no fue un tablero limpio de cualquier referencia anterior, sino que arrancó de unas cuantas ideas cotidianas—e intuitivas—sobre el peso, la fuerza, el tiempo y el espacio, y siempre dejó bien claro que la utilización de tales ideas en su sistema sobre la dinámica se inspiraban en, y al mismo tiempo perfilaban, las ideas de cada día.

¿Por qué fue, entonces, tan excepcional el período comprendido entre los años 1610 y 1650? En la plena Edad Media, había coexistido un aristotelismo de talante pragmático con un platonismo de talante teórico. ¿Por qué se resquebrajó este equilibrio tan completa y repentinamente después de 1600? Esta pregunta exige muchas explicaciones; pero hay un aspecto concreto que merece explicarse aquí. El conflicto religioso desencadenado por la Reforma tuvo lugar precisamente en la misma época en que la cosmología tradicional—en la que el sol y los planetas se movían alrededor de una tierra estable y estacionaria—se vio sometida, al fin, a un ataque sostenido.

Esta coincidencia histórica creó un gran revuelo. Cuanto más agudas eran las diferencias entre los fanáticos protestantes y católicos, más dogmáticamente se denunciaban éstos entre sí y más urgente consideraron las cabezas más frías encontrar un método «racional» para establecer

verdades cuya certeza estuviera fuera de toda duda para los pensadores reflexivos de cualquier confesión. Así, cuanto más vigorosamente defendía Galileo el nuevo sistema copernicano—según el cual la tierra era sólo un planeta más que se movía alrededor del sol—, más urgente se antojaba una renovación plena de la filosofía natural. Aun admitiendo, pues, el conservadurismo personal de John Donne frente a los cuestionamientos de las ideas heredadas sobre la naturaleza y la sociedad, la alarma que expresa en su *Anatomía del mundo* es lúcida y pertinente. Montaigne podía mostrarse todo lo escéptico que quisiera en la década de 1580, y borrar de un plumazo todos los acuerdos filosóficos sobre la base de que, en ese tipo de disputas, «nada en concreto» estaba en juego. Pero, después de 1618, los intelectuales de mente seria podían contestarle perfectamente: «Concedemos que nada en concreto está en juego en nuestra cosmología. Lo que está en juego es todo en general».

El afán de los racionalistas por encontrar unos «cimientos» al saber humano no se limitaba, pues, solamente a la epistemología. No sólo buscaban una manera de dar al saber la certeza que Montaigne y sus compañeros escépticos le negaban, sino que querían construir también una cosmología nueva desde cero. La única crisis que Donne reconoció intuitivamente en 1611—el colapso simultáneo de la cosmología y la epistemología—provocó igualmente una respuesta única por parte de los nuevos filósofos: si todo en general está amenazado al mismo tiempo, todo en general debe restablecerse y afianzarse de una manera completamente nueva. La filosofía natural debe reconstruirse como tal sobre fundamentos geométricos si queremos garantizar los fundamentos epistemológicos de una nueva cosmología.

Era un programa atrevido, pero la situación no se podía atajar (aparentemente) de una manera menos drástica. A partir de 1650, los pensadores europeos mostraron un gran entusiasmo por las teorías universales y atemporales. A medida que este programa fue cobrando importancia, dejó en segundo plano los avisos de Aristóteles sobre la necesidad de adecuar nuestras expectativas a la naturaleza de cada caso concreto y de no exigir un tipo de «certeza» o de «necesidad» irrelevantes. La ética y la política se unieron a la física y a la epistemología como ámbitos de teoría abstracta, general y eterna. Al igual que un gran Moloch, un enorme apetito de teoría se apoderó de todas las ramas de la filosofía práctica: la ética de casos concretos, la política práctica, la retórica, etcétera. Se inicia-

ba así un extrañamiento entre la filosofía y las humanidades—la historia, la etnografía, la retórica y la casuística—que iba a perdurar prácticamente hasta hace poco tiempo.

Hasta aquí, nuestra versión revisada de los orígenes de la modernidad se ha centrado en algunas cuestiones históricas sobre el pensamiento de los siglos XVI y XVII. Pero, como indicamos al comienzo de este estudio, nuestra versión histórica genera también un análisis paralelo o historiográfico. Este segundo análisis se interesa por la manera como ha cambiado nuestra percepción de la ciencia y el método científico desde los años treinta y, en especial, desde la Segunda Guerra Mundial. Aunque a menudo se la ha denominado «positivismo lógico», el enfoque científico de los años treinta y los cuarenta estuvo dominado por el racionalismo, compartiendo todos los supuestos del siglo XVII. Después de 1945, esta visión pasó unos diez años sin verse realmente cuestionada: muchas personas conservaban de la época prebélica el sueño de una ciencia unificada, de un sistema construido alrededor de la matemática pura, algo así como los *Principia Mathematica* de Russell y Whitehead, pero abarcando la totalidad del saber científico. Pero esta tendencia se invirtió en los años cincuenta. Una nueva generación de filósofos, con mayor experiencia en el campo de las ciencias naturales que en el de la matemática pura o la lógica simbólica, empezó a escribir sobre la ciencia con un nuevo estilo, menos exclusivamente lógico y más abierto a las cuestiones históricas.

Esta nueva filosofía de la ciencia supuso un desafío para la ortodoxia del empirismo lógico. Al hacer la crónica de estos primeros años, Theodore Kisiel sitúa su origen en mi libro, escrito en 1953, *The philosophy of Science* (*La filosofía de la ciencia*); pero no cabe duda de que el documento más influyente del movimiento fue la obra de Thomas S. Kuhn *La estructura de las revoluciones científicas*, publicada en 1962. Paradojas de la vida, el libro de Kuhn apareció como apéndice a la *Encyclopedia of Unified Science*: resultó ser un caballo de Troya en el interior de un proyecto destinado a basar la ciencia en la lógica formal. De vez en cuando, sostenía Kuhn, los físicos arrasan la estructura conceptual de su ciencia y la reconstruyen sobre nuevos cimientos. En esto recuerda a Descartes o a los

propios positivistas. Pero los cimientos de una ciencia reconstruida no son un sistema de ideas «obvias» o de axiomas «formales». Es el siguiente elemento en la secuencia histórica de modelos de explicación («paradigmas») que han configurado sucesivas fases en la historia de la física. Así que, a la hora de la liquidación final, los filósofos de la ciencia interesados por los fundamentos de la física no pueden cavar más hondo de lo que permiten los «paradigmas» vigentes.

No todos vieron enseguida el tipo de cambio que representaba exactamente esta propuesta ni lo mucho que se alejaba de las cuestiones acontextuales del racionalismo cartesiano, para volver a aproximarse, inversamente, al candor histórico de la tradición humanista. Dirijamos la mirada por unos momentos a sus resultados. Al analizar una ciencia, su propuesta sustituye los sistemas de axiomas, que aspiran a una validez atemporal y universal, por paradigmas, que son las creaciones de una época o fase de la ciencia en cuestión. También sustituye el sueño de un método singular, aplicado a diestro y siniestro, por la realidad de unos métodos explicativos plurales, cada uno de ellos limitado en cuanto a su alcance y durabilidad. En lugar de basarse en un análisis formal de la estructura lógica de cualquier teoría científica, como intentaron hacer los filósofos positivistas de Viena en la década de los veinte, se basa en el análisis histórico de diversos y variables conceptos de diferentes ciencias, y en momentos diferentes.

Como vemos, las cosas se alejaron bastante de la filosofía descontextualizada de *La grande encyclopédie* y de las ambiciones formales de la ciencia unificada, y no hubo que esperar mucho para que las implicaciones del nuevo enfoque fueran atacadas por quienes defendían las viejas ambiciones racionalistas. Los racionalistas siempre habían tenido miedo a venderse a la historia y la psicología, y a emitir juicios racionales sobre una ciencia rehén de los avatares de la conducta humana. Lo cual reintroduciría inevitablemente esa ambigüedad e incertidumbre que los sucesores de Descartes tanto se habían esforzado en erradicar. A finales de los años sesenta, apareció toda una serie de libros que criticaban el empleo del método histórico en la filosofía de la ciencia por renunciar a la exigencia científica de objetividad y tratar los juicios científicos como asuntos de gusto local.

Pero, una vez hecha la propuesta kuhniana, se vino abajo el muro de Berlín que había mantenido separados a los historiadores y a los filósofos

de la ciencia. Después de 1965 aproximadamente, las reuniones profesionales de ambos grupos incluyeron sesiones sobre sus intereses comunes. Los historiadores rebajaron su miedo a la corrupción metafísica lo suficiente para debatir aspectos filosóficos de la ciencia anterior; y los filósofos rebajaron también su desconfianza hacia la contingencia histórica lo suficiente para preguntarse, por ejemplo, cómo las ideas sobre el «método» o la «objetividad» habían cambiado según las fases de la historia de la ciencia.

Con todo y con eso, el racionalismo se resistió a morir. Durante los diez años siguientes, la mayor parte de los filósofos de la ciencia se mostraron dispuestos a centrarse sólo en un número limitado de cuestiones históricas. El objetivo filosófico del análisis histórico se limitaba, a sus ojos, a lo que Imre Lakatos llamó la «reconstrucción racional» de episodios en el desarrollo de la ciencia moderna; y, en estas reconstrucciones, sólo ciertos factores contaban como «racionales». Las únicas cuestiones históricas aceptables versaban sobre la cambiante estructura «interna» de la ciencia. A instancias de Karl Popper, se utilizaron unos criterios más perfilados para «desmarcar» las cuestiones auténticamente científicas de otras cuestiones, irrelevantes o supersticiosas, sobre la ideología y la metafísica. Según este espíritu racionalista, los «criterios de demarcación» eran exigencias atemporales y universales de una «razón crítica» que operaba por encima o al margen de los cambios y avatares de la historia. Los argumentos científicos de épocas y ámbitos anteriores debían juzgarse a la luz no de lo que estaba en juego o tenía importancia para la gente en un momento dado, sino de las nuevas exigencias, las del siglo XX, impuestas a la ciencia del pasado por la filosofía del momento.

Sin embargo, esta limitación impuesta a nuestras interpretaciones históricas tuvo algunas consecuencias problemáticas. Jürgen Habermas nos ha habituado a la idea de que todo conocimiento está enraizado en intereses humanos de algún tipo. Pero aquí debemos hacer una pregunta ulterior: ¿En qué medida pueden identificarse de una vez por todas, por adelantado y en términos atemporales y universales, los «intereses» favorecidos por la búsqueda del saber? La insistencia de Karl Popper en la universalidad de los criterios de la racionalidad científica implica que podemos decidir, aquí y ahora, qué se puede considerar «científico» en todo tiempo y lugar. Según él, todos los «científicos» merecedores de este nombre buscan los mismos intereses atemporales en todo tiempo y

lugar. Otros pueden concluir diciendo que sólo podemos entender plenamente las ideas científicas de épocas anteriores si las miramos en sus contextos originales. La pregunta es, pues, la siguiente: ¿Existe alguna alternativa a tratar la historia de la ciencia o de la filosofía como ámbito para un estudio auténticamente histórico? El desarrollo de la ciencia y la filosofía no tiene por qué conformarse a unas definiciones abstractas ni volver la mirada a los documentos históricos desde el punto de vista del siglo xx. Antes bien, hay que interpretar las ideas del pasado en términos de unos intereses que fueron percibidos como «relevantes» en la época en que fueron debatidos por primera vez. Estos intereses se solaparán, indudablemente, con los que parecen «relevantes» desde nuestro punto de vista actual; pero no podemos equiparar las preocupaciones de allí y entonces con las de aquí y ahora sin ningún tipo de examen histórico.

Tampoco hay por qué mostrarse demasiado orgullosos por reconstruir los contextos retóricos en los que determinadas personas decidieron por sí mismas qué era lo importante en cada debate. Algunos de los intereses científicos de éstas pueden coincidir con los que siguen siendo aceptables para los filósofos de la ciencia del siglo xx. En tal caso, estupendo: nada que añadir. Otros intereses pueden ser de ésos que un positivista del siglo xx podría avergonzarse de reconocer; por ejemplo, el deseo de restituir a la astronomía su importancia «cosmopolita» perdida. En este caso, que así sea también. Todo lo que personas del calibre intelectual de un Leibniz o un Newton vieron como «relevante» para sus estudios, sin duda fue relevante para sus estudios. Así, en vez de decirles lo que deberían haber hecho, podríamos preguntarnos: «¿Por qué la situación de aquel determinado tiempo y lugar hizo que fueran tan trascendentes e importantes estos intereses no positivistas?».

En la formulación de estas preguntas, nuestro enfoque del «método científico» puede seguir el ejemplo del derecho consuetudinario o de la jurisprudencia, en vez del modelo del derecho escrito. Así, descubriremos lo que tiene importancia para los filósofos y los científicos no imponiéndoles definiciones apriorísticas de la «filosofía» y la «ciencia», sino intentando ver cómo se desarrollaron, y perfilaron, sus ideas sobre la racionalidad y razonabilidad en el transcurso de su práctica intelectual.

En un aspecto concreto, nuestra versión revisada es más compleja que las que aparecen en las historias de la filosofía al uso. En éstas, se supone que cada nuevo filósofo que aparece en escena critica a sus prede-

cesores y argumenta exactamente en su mismo terreno. René Descartes avanza la tesis A, Benedict de Spinoza replica con la tesis B y Gottfried Wilhelm Leibniz sintetiza a ambos con la postura C: nos compete entonces a nosotros juzgar retrospectivamente—*sub specie aeternitatis*—cuál de los tres respalda más firmemente su argumentación. Esta confrontación entre tesis rivales genera un debate cuyos méritos y defectos no se presentan tan «descontextualizados» como las propias tesis.

Sin embargo, no hay dos filósofos a los que separen sólo diez años y que pisen exactamente el mismo terreno. Cada nuevo filósofo presenta sus tesis a un público que vive, como él, en una situación distinta a las de sus predecesores. Los contextos de su escritura a menudo difieren en aspectos importantes y, si no tenemos en cuenta estas diferencias, correremos el riesgo de empobrecer nuestra comprensión del contenido de sus ideas. Descartes, en los años treinta y cuarenta del siglo XVII, y Leibniz, en los años ochenta y noventa del mismo siglo, vivieron y escribieron en contextos históricos y retóricos muy distintos, y no es bueno para nuestra cabal captación de sus respectivas ideas empeñarnos en leerlas en términos idénticos. Si bien es verdad que en algunas de sus tesis Leibniz utiliza ciertos términos que Descartes ya había utilizado cincuenta años antes, no es menos cierto que, al exponer sus tesis de la manera como las expuso, fue más allá de lo que aparece a primera vista en una lectura superficial de sus textos y que llevó su argumentación por derroteros tan distintos a los de Descartes como fue distinta la situación histórica de la década de 1680 a la de 1630.

De vez en cuando, imitando a los dioses del Olimpo, los grandes filósofos bajan para mezclarse con el común de los mortales. En vez de leer siempre los textos filosóficos en una estratosfera atemporal y abstracta, se impone «recontextualizar» el debate y reconocer a Descartes y a Leibniz el mérito de haber permitido que sus intelectos se vieran zarandeados por los críticos *événements extérieurs* de sus respectivas épocas. Llegados a este punto, podemos retomar el hilo histórico y proseguir con nuestra versión revisada a partir de los años en que la Guerra de los Treinta Años tocó a su fin por puro agotamiento.

CAPÍTULO TERCERO

LA COSMOVISIÓN MODERNA

MODELANDO LA NUEVA «EUROPA DE LAS NACIONES»

Después de 1650, los pueblos de Europa septentrional y occidental se enfrentaron al grave problema de la reconstrucción política e intelectual. Durante cincuenta años, los fervores religiosos y la denuncia ideológica acabaron con las artes de la diplomacia, y los europeos olvidaron lo que significaba vivir juntos en medio del mutuo respeto. Ahora había que recuperar todo esto. En el plano interno, los años de las guerras de religión vieron cómo se diluía el poder de la nobleza rural a medida que iba aumentando el influjo de los profesionales y mercaderes de la ciudad. La nueva situación histórica exigía a los países de Europa occidental arbitrar estructuras sociales y modos de solidaridad nuevos.

Tareas sociales que tuvieron sus contrapartidas intelectuales. El derrumbe de la comunicación diplomática en la primera mitad del siglo se racionalizó como un subproducto de antagonismos teológicos: los hombres de mente seria de ambos bandos de las barricadas tenían ahora que columbrar unos modos de debate que les permitieran esquivar (y a poder ser superar) los desacuerdos precedentes. Para los que sobrevivieron a las guerras de religión, el sueño de unos argumentos lógicamente necesarios cuya «certeza» podía ir más allá de la «certeza» de cualquier postura teológica siguió conservando su encanto en los modos de razonar y de expresarse. Medio siglo ininterrumpido de confrontaciones y cabezazos hizo que el racionalismo pareciera más seductor aún. A la larga, ¿no podría contribuir también a restañar las heridas de la cosmópolis y a restaurar la armonía perdida entre los órdenes natural y social?

En 1600, los principales países de Europa aún tenían el sello de sus pasados feudales. En Inglaterra, Isabel I seguía mostrándose fuerte; en Francia, Enrique IV estaba alcanzando la cima del poder; y ambos gobernantes estaban desempeñando al mismo tiempo el papel dual de últi-

mos monarcas medievales y primeros soberanos nacionales. En el verano de 1610, ambos habían hecho mutis por el foro, precipitando la crisis del período que va de 1610 a 1650. Después de 1650, las cosas volvieron a su cauce, y no quedaba ya ningún asomo de duda de que el feudalismo había pasado a mejor vida. En Gran Bretaña y Francia, al igual que en Holanda, el soberano iba a gobernar a partir de ahora no como el heredero feudal del patrimonio de un país, sino como la encarnación simbólica de la nación propiamente dicha. Este cambio necesitó cierto tiempo para hacerse irreversible. Los posteriores Estuardos de Inglaterra, Carlos II y Jacobo II, comprometieron su poder tratando de cerrar los ojos a lo que era irremediable; pero, en la década de 1690 ya no había nadie que dudara de qué lado se había inclinado la balanza.

La Guerra de los Treinta Años tocó a su fin en 1648. La paz tuvo más tintes de puro agotamiento que de verdadera conquista. Lo que empezara como un conflicto local entre ducados y pequeños estados alemanes, en 1630 se había convertido en una guerra, y combatida por procuración, entre superpotencias extranjeras. El protagonismo católico estuvo a cargo del emperador habsburgués de Austria, Fernando III, apoyado a distancia por sus parientes de España. El cabecilla protestante fue el rey Gustavo Adolfo de Suecia, que actuó como ambiguo mercenario para los reyes franceses Luis XIII y su delfín y sucesor, Luis XIV. El resultado fue un auténtico callejón sin salida. Las negociaciones se iniciaron en Hamburgo en la temprana fecha de 1638. En 1641, las partes en conflicto acordaron sentarse a hablar sobre un arreglo definitivo en dos ciudades de Westfalia (Austria y Suecia negociaron en Osnabrück, y Francia y Austria en Münster), y en el verano de 1642 se aceptaron los borradores de los tratados. Pero la guerra se alargó seis años más mientras se perfilaban los últimos detalles prácticos. Fernando no hizo concesiones definitivas hasta después de que las fuerzas protestantes, en sus campañas de 1648, invadieron Baviera y pusieron sitio a Praga. (Esta deprimente historia resulta conocida a cualquiera que siguiera de cerca las negociaciones para acabar con la intervención de las superpotencias mundiales en Vietnam y Afganistán.) A los tratados de Münster y Osnabrück, redactados en su forma definitiva, se suelen referir conjuntamente los historiadores con la expresión de «la paz de Westfalia». Una vez que llegó la paz, se estableció un sistema de «naciones-estado» soberanas que sentaron las bases de la estructura política y diplomática de Europa hasta la Primera

Guerra Mundial. Tres décadas de guerra no consiguieron demostrar nada sobre los méritos relativos del catolicismo o el protestantismo. Los espectaculares derramamientos de sangre no cambiaron los pareceres ni transformaron las conciencias. Eso sí, hubo muchas conversiones forzadas. Praga era una fortaleza protestante en 1618, pero mantuvo a raya al ejército protestante durante gran parte de 1648. Los cambios de convicción fueron un asunto aparte. Al final, todas las potencias importantes tenían las mejores razones internas para dar marcha atrás, a condición solamente de no parecer como «gigantes impotentes y lastimosos». Ironías de la historia, la única persona que protestó en público contra los tratados fue el papa Inocencio X. Su predecesor, Urbano VIII, había ayudado a que se iniciaran las negociaciones preliminares entre 1638 y 1641; pero, diez años después, Inocencio encontró inaceptables los términos del tratado. No es que Inocencio viera con buenos ojos el derramamiento de sangre protestante, más bien creía que el nuevo sistema de naciones soberanas cercenaba derechos y poderes que los papas anteriores habían ejercido sin cortapisa alguna. A partir de ahora, los gobernantes seculares ya no estaban obligados a conformarse a las exigencias de la Iglesia, sino que podían interferir libremente en los asuntos eclesiásticos. Así, a finales de 1648 publicó un breve en el que mostraba su indignación y se quejaba de:

> que el emperador había cedido cosas que a él no le competía ceder: los bienes de la iglesia a herejes en perpetuidad, la libertad de culto a los herejes y una voz en la elección del cabeza del Sacro Imperio Romano. Era una paz contra toda la ley canónica, todos los concilios y todos los concordatos.

Las autoridades romanas habían perdido la facultad de hacer cumplir sus exigencias. Incluso dentro de la iglesia, el empeño de las provincias por proteger su autonomía contra las tendencias centralizadoras de la curia las llevó a veces a firmar pactos con las autoridades políticas locales. Dos cardenales franceses se convirtieron sucesivamente en agentes políticos de Luis XIII (Richelieu) y Luis XIV (Mazarino). Sin necesidad de romper con Roma formalmente, el catolicismo de Francia se volvía, así, en sus manos tan «galicano» como la iglesia de Inglaterra se había vuelto «anglicana».

Ésta iba a ser la tónica para el futuro. En la iglesia medieval, una je-

rarquía transnacional de clérigos letrados y eruditos ejerció su autoridad moral y espiritual sobre los gobernantes de Europa, en su mayor parte iletrados. Esa autoridad se había resquebrajado ahora. Al margen del evidente aumento de poder de las naciones-estado, el auge de un laicado letrado y educado inclinó la balanza del lado de los poderes seculares y en contra de los eclesiásticos. A partir de ahora, los asuntos de la iglesia estuvieron cada vez más determinados por la política nacional. La Paz de Westfalia refrendó la norma acordada en 1555 en el Tratado de Habsburgo, según la cual cada soberano elegía la religión oficial de su Estado. En la práctica, esta elección había sido objeto de negociación entre el gobernante y sus súbditos; pero, a partir de ahora, la religión establecida fue la norma general. En la «nueva» nación de Holanda, el protestantismo estuvo atemperado por una amplia tolerancia hacia cada uno de los católicos. En otras partes, los gobernantes laicos exigieron a sus ciudadanos acatar la línea general.

Nada de esto se hizo de la noche a la mañana. Se necesitó bastante tiempo para que fuera tomando cuerpo un nuevo marco de relaciones entre las distintas naciones-estado y en el seno de los respectivos estados e iglesias, se diera a conocer y conformara unas actitudes regidas por el «sentido común». Nadie deseaba que se reanudaran las hostilidades, pero aún quedaban restos de las recientes convulsiones. La de 1650 fue una década de transición: en Francia, Luis XIV alcanzó la mayoría de edad en 1651; Suecia conoció un grave conflicto entre las distintas clases sociales; incluso en la autónoma Inglaterra, el tejido social de la nación se vio sometido a una fuerte presión tras la ejecución de Carlos I en 1649. La estructura política de la modernidad se fraguó de manera sólida y la «Europa de las naciones» quedó, por fin, claramente definida después de 1660 con la Restauración de los Estuardo en Inglaterra y la asunción del poder personal por Luis XIV en Francia. Aún persistieron algunas ambigüedades hasta la década de 1680. En Inglaterra, los Estuardo trataron de restablecer el catolicismo frente a la oposición de sus súbditos. Un conflicto que se resolvió con la huida de Jacobo II, a quien sucedió en 1689 el príncipe protestante holandés, Guillermo de Orange, que ascendió al trono junto con María, su mujer, que era por cierto hija de Jacobo II.

Así pues, a partir de 1660 los estados de Europa se preocuparon por intentar superar los efectos deletéreos que las guerras del medio siglo an-

terior habían tenido sobre su tejido social y material. En 1610, John Donne había descrito ya las lealtades tradicionales como «cosas olvidadas»; al morir en 1631, se libró de asistir a la muerte del rey Carlos I y a las turbulencias de la República. Las relaciones sociales sufrieron mayor quebranto cuanto más se alargó el conflicto. Después de 1650, la tarea primordial de las oligarquías gobernantes era garantizar de alguna manera la coherencia social. Según la feliz frase de Theodore Rabb, la consigna principal de la Europa del siglo XVII fue la de «luchar por la estabilidad». Para los fines de nuestro presente estudio, la pregunta más pertinente es: «¿Cómo se solapó, e interactuó, la lucha de finales del siglo XVI por la estabilidad social y política con la búsqueda post-cartesiana de la certeza y la estabilidad en el plano científico e intelectual?».

La otra preocupación de las naciones-estado a partir de 1650 fue el problema persistente de la ortodoxia y la tolerancia religiosa. Por un lado, la creación de iglesias nacionales planteó nuevas cuestiones sobre la disposición de los ciudadanos a conformarse a las exigencias de esas iglesias. ¿Cómo debía tratar la autoridad secular a las minorías que se negaran a seguir la religión oficial y permanecieran leales a las otras confesiones? Después de treinta años de derramamiento de sangre, eran pocas las personas sensatas partidarias de imponer por la fuerza la uniformidad religiosa, pero la presión local a favor de esta solución seguía siendo fuerte y las minorías religiosas fueron por doquier víctimas de algún tipo de discriminación o persecución. Cada nación abordó de manera distinta las tareas paralelas de redefinir la estabilidad social y crear iglesias nacionales. En la década de 1690, los papistas ingleses se vieron expuestos a la inhabilitación social y al escarnio público, pero sus penalidades fueron menos graves que la persecución y condena de los herejes en la Francia de Luis XIV y del obispo Bossuet. En Dinamarca y Holanda, o en los estados alemanes de Hesse y Württemberg, se logró alcanzar cierto grado de equilibrio. A pesar de las diferencias nacionales y regionales, todos estos estados se enfrentaron a los mismos problemas y las naciones-estado de la Europa de finales del siglo XVII representaron variaciones diferentes sobre una misma serie de temas.

En un extremo del espectro, en Austria, el luteranismo persistente siguió considerándose como una deslealtad a la dinastía de los Habsburgo, y la minoría protestante de artesanos y profesionales tuvo que escoger entre la conversión, la muerte o la huida. En Francia, a la minoría

protestante se le negó el derecho a ejercer muchas profesiones y se vio expuesta a frecuentes ataques militares, lo que la obligó a replegarse a sus fortalezas tradicionales, en lo más profundo del Macizo central. Muchos hugonotes cualificados emigraron junto con sus familias a campo traviesa o se convirtieron en *boat people* y se embarcaron rumbo a Inglaterra o América. En otros lugares, este equilibrio inestable entre religiones provocó que a los disidentes se les negaran oportunidades políticas o sociales, incluida la posibilidad de ir a la universidad o de optar a un puesto en el parlamento o la judicatura. Pero, de una u otra manera, se consiguió un equilibrio entre la plena tolerancia y la plena uniformidad que sirvió para ahuyentar los temores (y los horrores) de una nueva guerra de religión.

Si cada nación abordó el problema de la estabilidad social y la tolerancia religiosa de manera distinta, los motivos que presidieron sus acciones reflejan sus tradiciones anteriores y otros relevantes hechos históricos. En un extremo, las Provincias Unidas de los Países Bajos (Holanda) eran un país «joven» que había expulsado los ejércitos de la España de los Austrias hacía apenas ochenta años. Carentes de la rémora de unas instituciones añejas, sus gentes crearon nuevas formas sociales de confianza mutua, de manera que la mayoría calvinista consiguió ser inhabitualmente tolerante con la minoría católica. En el extremo opuesto, los Habsburgo de Austria y España se erigieron en los paladines del catolicismo y equipararon la heterodoxia al desorden social. A principios del siglo XVI, Carlos I de España y V de Alemania se había enfrentado a la «guerra de las comunidades» (una revuelta cuasi cromwelliana encabezada por tres mercaderes provinciales: Padilla, Bravo y Maldonado), que le sirvió de excusa para convertir o expulsar indistintamente a musulmanes, judíos y protestantes. Un siglo después, el poder económico en declive de España asistía impotente a la fosilización de sus instituciones, fenómeno que prosiguió después de que la dinastía borbónica sucediera a los Austrias. A partir de entonces, los Habsburgo de Viena fueron el mascarón de proa de la Europa conservadora de la Contrarreforma. Después de las revueltas liberales de 1848, el joven Francisco José se mostró tan reacio a cambiar como se mostrara su primo lejano Carlos V tres siglos antes.

Entre estos extremos, Inglaterra y Francia fueron los ejemplos representativos del desarrollo «nacional». En Inglaterra, el desafortunado in-

tento de Carlos I por ejercer de autócrata en un país con viejas tradiciones parlamentarias aseguró el éxito inicial de la Commonwealth o república. Así, durante una década, bajo Cromwell los ingleses se entregaron a sueños democráticos varios. Entre tanto, la supresión de la censura a la imprenta había promovido el debate general sobre las doctrinas teológicas y las teorías políticas, así como sobre las nuevas instituciones sociales. A las personas más prudentes, algunas de las opiniones expresadas en este debate les parecieron que «ponían el mundo patas arriba». Tal fue el caso de la propuesta «niveladora» de abolir los títulos de nobleza y las distinciones de rango en la iglesia, y de las exigencias igualitarias de redistribución de la tierra y la propiedad (e incluso de la defensa de relaciones sexuales libres). Los que ansiaban la vuelta al orden y al decoro equipararon el republicanismo con la anarquía y de este modo prepararon al pueblo para la restauración de la monarquía. Sin embargo, el poder que el parlamento había conseguido bajo Carlos I y el interregno impidió a los dos reyes Estuardo posteriores ejercer la autoridad real a la manera autocrática de su padre, Carlos I. Se había dado, así, un paso crucial en el intento de hacer de una monarquía constitucional, y no absoluta, la base de las instituciones políticas británicas. Pero este paso rescató a Inglaterra del «absolutismo» sólo en un sentido. En otro sentido, la «soberanía» de los monarcas constitucionales británicos siguió siendo tan absoluta como la de cualquier autocracia real: negó a cualquier institución o cuerpo externos el derecho a emitir juicios morales acerca de las acciones del gobierno británico, siguiendo la práctica habitual de los papas y los obispos de la iglesia en sus tratos con los gobernantes seculares de la Europa medieval.

Bajo la égida de Cromwell, muchos ingleses, como ocurriría siglos después a los fundamentalistas musulmanes de Irán bajo la égida del ayatolá Jomeini, creyeron que sus gobernantes estaban realizando el trabajo de Dios en la tierra. A los ojos de los seguidores de Cromwell, los ingleses eran los escogidos de Dios a los que se había encomendado la tarea de crear el reino de Dios en «la verde y amena tierra de Inglaterra». Ésta fue la verdadera significación de la Commonwealth. De haber cumplido con ese noble cometido, el apocalipsis habría tenido lugar a mediados de la década de 1650. Este para ellos feliz desenlace no se produjo y se achacó a los pecados de la ciudadanía. Así, en palabras de Milton, «se perdió el Paraíso». Después de la Restauración, estos «vulgares entusiasmos» fue-

ron objeto de burla por personas de «mejor clase» y las opiniones cínicas tendieron a prevalecer. Al mismo tiempo, la iglesia oficial jugó un papel importante invocando todo tipo de bendiciones para los gobernantes restablecidos y confirmando, así, la frágil estabilidad del orden social. Durante los trescientos años siguientes, si hemos de hacer caso al clero anglicano, Dios Nuestro Señor ha tenido milagrosamente pocas ocasiones de encontrar faltas morales en las acciones del gobierno británico o de sus agentes.

En Francia, a la Paz de Westfalia le siguieron algunos años de especial turbulencia. La aristocracia terrateniente vio con malos ojos la acumulación de poder en manos de los lugartenientes reales Richelieu y Mazarino, y trató de recuperar su control oponiéndose a las políticas autocráticas de Luis XIV y sus ministros. Tampoco le gustó nada que le quitaran paulatinamente sus derechos ancestrales con la entrada en la corte de profesionales arribistas: la *noblesse de la robe.* Los rumores sobre una revuelta por parte de la fronda aristocrática condujo a Mazarino a acelerar negociaciones de paz; pero, durante algunos años, distó mucho de estar claro que las autoridades reales lograran controlar la situación. A finales de la década de 1650, esto se logró al fin y, durante la mayor parte de los más de setenta años de reinado de Luis XIV (como también a partir de 1715, durante el reinado de casi sesenta años de su nieto Luis XV), Francia fue una monarquía absoluta en los dos sentidos del término. A diferencia de los Estuardo británicos, Luis XIV conservó el poder del estado en sus propias manos. Proyectó su autoridad como fuente de «iluminación» que alcanzaba a todas las acciones del estado y como la «fuerza» capaz de garantizar la estabilidad y de promover los cambios. Como rey, fué el sol alrededor del cual giraban los satélites del estado, convirtiéndose incluso en la encarnación del propio estado. De él dependía en exclusiva que los ciudadanos fueran promovidos a—o apartados de—posiciones de autoridad, dentro de un orden cuya racionalidad y simetría cartesianas eran tan impresionantes como las de su palacio y jardines de Versalles.

Durante más de un siglo, Gran Bretaña y Francia se erigieron, pues, en ejemplos que seguir por otras naciones. Ambos países establecieron una normalidad desconocida en la Europa medieval y en gran parte de los turbulentos años de la primera mitad del siglo XVII. Y ambos ofrecieron a otros estados unos modelos de éxito aparente que seguir. El gran

fracaso—la gran fragilidad—de este modelo autocrático no se mostró públicamente hasta 1789, cuando el antiguo régimen borbónico fue derrocado por la Revolución Francesa. Aun así, son muchos los historiadores que afirman que la monarquía se vino abajo no tanto por la autocracia propiamente dicha como por la particular incompetencia de los sucesores de Luis XIV. Viene a cuento citar el famoso pareado de Alexander Pope, convertido en «clásico» por su pensamiento y su expresión:

> For forms of government let fools contest:
> Whate'er is best administered is best.
>
> [Que los bobos se peleen por las formas de gobierno:
> El mejor será siempre el mejor administrado.]

Ya se ejercieran los poderes monárquicos mediante las decisiones libres de un soberano prudente, ya se vieran limitados por disposiciones constitucionales, en ambos casos la meta que alcanzar era la estabilidad de la nación. Tanto en Inglaterra como en Francia, el fantasma de anteriores catástrofes atormentaba la memoria del pueblo como unas pesadillas no del todo olvidadas, y el riesgo de volver a una época más turbulenta aún era lo que más amedrentaba a la mayor parte de la gente. En aquel momento, el hecho de que Inglaterra se convirtiera en una nación protestante, o Francia en una nación católica, parecía ser menos importante que asegurar la estabilidad interna y el equilibrio diplomático. Los ingleses podían tachar a los franceses de papistas y éstos condenar a aquéllos por herejes, pero ambos bandos se cuidaron muy mucho de llevar su mutuo desprecio hasta niveles destructivos.

Una especie de antisimetría estabilizadora empezó a homologar las acciones de las dos naciones. En 1685, Luis XIV revocó las últimas disposiciones—en su mayor parte poco tenidas en cuenta—por las que el Edicto de Nantes protegía a los protestantes franceses y, de este modo, eliminó las objeciones formales que quedaban para expulsar a los hugonotes de Auvernia; pero este acto tuvo unas consecuencias internacionales inmediatas. Al inclinar la balanza del lado de una política de tolerancia interna, Luis tornó insostenible la política procatólica de Jacobo II para la opinión inglesa del otro lado del Canal. De este modo, no sólo

precipitó la sustitución de Jacobo por Guillermo III, sino también la «contrapersecución» inglesa contra los católicos de Irlanda. Las iglesias «establecidas» de Inglaterra y Francia tenían unos compromisos nacionales igualmente «establecidos» y cualquier minoría religiosa recalcitrante—ya fueran los protestantes de Auvernia, ya los católicos de Irlanda—era un fácil objeto de condena y castigo como respuesta a cualquier amenaza proveniente de la otra nación.

El nuevo sistema europeo de estados, construido alrededor de una voluntad de nacionalidad absoluta, no sólo necesitaba un fuerte equilibrio político en su estructura diplomática, sino que, más aún, dependía de unos sistemas de relaciones sociales estables en el seno de cada nación. Dada aquella situación histórica, en la que el feudalismo no podía seguir suministrando un referente general para la organización social, modelar el nuevo sistema de naciones-estado significaba inventar un nuevo tipo de sociedad de clases. La verdadera importancia de este cambio es algo que se puede malinterpretar fácilmente. De un lado, debemos evitar centrarnos exclusivamente en las relaciones económicas entre estas «clases»; sin duda, son importantes, pero sólo una parte de la historia. Del otro, la idea de clase social del siglo XVII no debe entenderse como un concepto que hubiera trasladado a un nuevo período histórico la idea de rango o grado, tan corriente en la sociedad feudal medieval.

Hay profundas diferencias entre estas ideas. En los tiempos medievales, a los súbditos que ya pertenecían a la «nobleza»—o a los que él mismo ennoblecía—el soberano les hacía concesiones en forma de tierras o títulos de mayor o menor grado. Sin embargo, para la mayoría de la gente el problema principal no era tanto de carácter horizontal como vertical; es decir, era un problema sobre el punto de vinculación a una red de lealtades, un problema de amo y siervo: «¿Quién es tu amo? ¿De quién eres siervo?». En la sociedad medieval, las líneas divisorias se cortaban verticalmente: la población estaba dividida en grupos de familias y aldeas que tenían contraídas ciertas obligaciones para con una familia noble determinada. Dentro de esos grupos, algunas personas o familias estaban muy próximas a los nobles, mientras que otras tenían unas ocupaciones más humildes. Pero, aunque sólo fuera por falta de medios de transpor-

te, no existía la oportunidad de que se diera una «solidaridad» rural entre los artesanos y los agricultores como tales. En los siglos XVI y XVII, la amenaza a la estabilidad social y a la lealtad revistió la forma de un número en aumento de «hombres sin amo»; y no sólo de vagabundos, sino también de esas personas (como, por ejemplo, los impresores o los carboneros) cuyos modos de vida no los ataban a las cadenas verticales de la obligación recíproca que habían sido constitutivas de la sociedad tradicional.

En el siglo XVI empezó a tomar cuerpo un fuerte sentido de la «nación en cuanto nación», sobre todo—y de nuevo—en Gran Bretaña y Francia. Por primera vez se veía al monarca como la figura que ostentaba el poder; es decir, no como al propietario legal de unos dominios feudales heredados, sino como al emblema de la nación o pueblo. El rey Enrique IV de Francia fue recordado con afecto por haber tratado de unir a—y favorecer los intereses de—todos los franceses, como pueblo y como nación. La reina Isabel fue igualmente apreciada por su capacidad retórica para hablar como la encarnación de Inglaterra. A la inversa, cincuenta años después, los regicidas ingleses defendieron la ejecución de Carlos I alegando que la política autocrática y procatólica de éste había sido una traición para el pueblo y la nación a los que se suponía que debía servir. (El cambio del *locus* de la soberanía encarnada en la persona del jefe del estado a la «nación» o «pueblo» fue un paso crucial para la «constitución soberana» de Estados Unidos.)

Dentro de las naciones-estado que surgieron después de 1650, los mercaderes y los comerciantes ocuparon unas posiciones de poder paralelas—y a menudo iguales—a las de la tradicional aristocracia rural. Merced a la mayor educación y conciencia social, a la gente le preocuparon menos las cuestiones locales sobre relaciones feudales y más sus posiciones dentro de la estructura de la nación en su conjunto. En 1611, Donne calificó—atinadamente—las lealtades feudales de «cosas olvidadas». Después de 1650, el tejido de la sociedad se fortaleció no volviendo a ese feudalismo en gran parte irrelevante, sino reforzando su estructura de clase. De esta manera, los viejos supuestos sobre la lealtad a la familia local—«Que Dios bendiga al caballero y a sus parientes, / y nos mantenga donde nos corresponde»— dieron paso a una percepción más precisa del lugar que ocupaba cada cual dentro del espectro de clases «superiores», «medianas» e «inferiores»: «tipos de hombres mejores o peores» y ór-

denes «superiores o inferiores». Así, por primera vez, todas las personas que pertenecían a cada uno de estos numerosos niveles se vieron claramente como un colectivo que conformaba una determinada «clase social» horizontal.

En consecuencia, tanto en el frente interno como en el diplomático la palabra clave fue la de estabilidad. Tras conseguir la independencia de los Austrias españoles a finales del siglo XVI, Holanda mantuvo una relativa tranquilidad y prosperidad durante gran parte del siglo XVII. Si todas las grandes potencias europeas hubieran sido tan prudentes o afortunadas, el planteamiento oficial de la modernidad podría haber tenido cierta sustancia. Sin embargo, además de la tragedia alemana, todas la principales potencias europeas sufrieron una serie de cataclismos y revuelos, de manera que, después de 1650, había llegado el momento de elaborar una nueva noción de *polis* sobre los principios que regían las relaciones entre los individuos y las comunidades en el seno de la nación estado. Sobre este telón de fondo, la pérdida de la «cosmópolis» que John Donne lamentó tan profundamente quedó compensada en su debido momento. Las nociones vigentes sobre las condiciones del orden y la estabilidad sociales suministraron una matriz para ideas paralelas sobre la naturaleza, y la nueva «imagen del mundo» que emergió con fuerza después de 1700 trató a la naturaleza y a la sociedad como «órdenes» gemelos e igualmente racionales.

Tras ese período tan catastrófico que se extiende entre 1618 y 1655, se fue asentando paulatinamente un nuevo orden social que se preservaba a sí mismo. Una cosa que ayudó especialmente a la respetable oligarquía a ponerse a la cabeza de esta reconstrucción fue, como veremos, la evolución de una nueva cosmópolis en la que el orden de la naturaleza divinamente creado y el orden de la sociedad humanamente creado se veían de nuevo como sendas realidades que se iluminaban mutuamente. Mirando hacia atrás, nos pueden parecer excesivas las exigencias del siglo XVIII de unas relaciones sociales estables y predecibles, como si hubieran convertido el ideal de estabilidad en un «ídolo» baconiano. (Las nuevas ideas sobre la naturaleza corrieron el peligro de enfilar el mismo camino.) Pero, con la crisis social del siglo XVII aún viva en el recuerdo, los predicadores de aquellos tiempos se aferraron al tópico de «para evitar males mayores» caricaturizado en el pareado de Hilaire Belloc, que aconseja al niño:

Always to keep hold of Nurse,
For fear of meeting something worse.

[No sueltes la mano de la niñera
Para no encontrarte con algo peor.]

1660-1720: LEIBNIZ DESCUBRE EL ECUMENISMO

La reconstrucción social de la Europa de finales del siglo XVII planteaba dos problemas especiales. En primer lugar, restablecer la comunicación entre las naciones que durante mucho tiempo habían vivido divididas en distintas opiniones teológicas y lealtades religiosas; y, en segundo lugar, reconstruir unas relaciones sociales estables y compactas entre unas personas para las que las relaciones feudales ya no eran relevantes. Estas dos tareas tenían sus contrapartidas intelectuales. Durante medio siglo, el derrumbe de la comunicación diplomática y teológica había sido racionalizado como una consecuencia de antagonismos religiosos irresolubles. A partir de la década de 1650, algunas personas sinceras de mente seria de ambos lados de las barricadas trataron de encontrar un modo de debate mutuamente aceptable que les permitiera soslayar, por no decir también superar, sus anteriores diferencias doctrinales. Asimismo, después de 1660, las nuevas ideas que surgieron acerca de la estructura social hicieron especial hincapié en la estabilidad social. Estas nuevas ideas corrieron parejas con una concepción estable de la naturaleza.

Son pocos los historiadores de la filosofía que escriben acerca de las opiniones de Leibniz sobre la necesidad de un «principio de razón suficiente» mostrando una sensibilidad paralela hacia el contexto general de su obra. En los últimos años, ha habido algunos historiadores de la ciencia que han situado las ideas de Isaac Newton (mejor dicho, la recepción contemporánea de las ideas de Newton) en su debido contexto social o histórico. Pero, cuando escriben sobre Leibniz y Newton, al igual que sobre Descartes, su costumbre es «descontextualizar» sus ideas y argumentaciones, como si dieran por supuesto que el marco más relevante para su estudio fuera un «diálogo atemporal» entre las grandes mentes del pasado. En ambos aspectos, hay tanto que aprender sobre la historia de la ciencia y la filosofía «recontextualizando» los debates científicos y

filosóficos de su época (es decir, relacionándolos con los acontecimientos históricos más cruciales de su época), como lo que aprendimos sobre las virtudes del modelo de teoría euclidiano o sobre las razones para rechazar la filosofía práctica a favor de un programa de «teoría» y «certeza» filosóficas.

Una vez más, no es difícil descubrir indicaciones de esta importancia contextual; basta con abrir un poco los ojos. Descartes, que escribió durante la Guerra de los Treinta Años, tuvo sobradas razones para concienciarse del daño que las divisiones intelectuales del cristianismo habían hecho a la humanidad, y soñó con un método ideal que nos permitiera alcanzar un saber capaz de trascender tales divisiones. Leibniz, que escribió en medio de las ruinas producidas por esa misma guerra, descubrió la fuente—más profunda—de la guerra y el conflicto en la multiplicidad de lenguas y culturas, y soñó con una lengua ideal que pudieran aprender y comprender personas de cualquier país, cultura o religión. ¿Cómo concibió este sueño? ¿Hay pruebas de que lo hiciera para hacer frente a las urgentes necesidades prácticas de su época?

A partir de 1650, el restablecimiento de la comunicación entre bandos enfrentados en la peor de las guerras religiosas era sin duda una tarea política urgente; pero nunca fue solamente eso. Jesuitas y calvinistas, jansenistas y luteranos, Fernando (en Viena) y Gustavo Adolfo (en Estocolmo), todos ellos se vieron involucrados en una desastrosa confrontación política; pero cada bando creía que, en el fondo, la disputa tenía por objeto unas doctrinas básicas de las que su bando poseía la Verdad. En 1648, los europeos ya no tenían arrestos para seguir luchando por doctrinas; pero el motivo de la discordia seguía en pie. Como no se veía ninguna manera de remediarla, nada impedía que las guerras religiosas estallaran de nuevo, una vez que todos los implicados hubieran recuperado la energía y el entusiasmo.

Sin embargo, detrás de estos problemas políticos había una cuestión más profunda de índole intelectual. Descartes esperaba que un método racional ofreciera una certeza capaz de salvar las discrepancias religiosas. Ahora se imponía sacar partido a esa promesa consiguiendo que personas de las dos facciones religiosas se sentaran a hablar con un espíritu de franqueza y llegaran a un entendimiento en las cuestiones básicas, en las cosas sobre las que había pocas discrepancias; así se podrían identificar —y hasta resolver—las diferencias en las que era más difícil llegar a una

convergencia de pareceres. Si para conocer la respuesta filosófica a los desastres de principios del siglo XVII las figuras que había que tener en cuenta son Descartes y Donne, para el período que siguió a la Guerra de los Treinta Años conviene considerar, más bien, la vida y carrera de Gottfried Wilhelm, barón de Leibniz.

Leibniz nació en 1646, dos años antes de la Paz de Westfalia. Educado en Leipzig, donde su padre había sido profesor de filosofía moral, empezó escribiendo sobre jurisprudencia y filosofía del derecho e inició la carrera de diplomático, siendo enviado en una misión a París en 1672. Allí encontró a un grupo de matemáticos y eruditos que avivaron su entusiasmo por el análisis lógico del pensamiento (*ars combinatoria*), sobre el que ya había escrito en 1666. A partir de entonces, su vida se divide entre empeños intelectuales y prácticos, una divisoria que él no parece distinguir. Cualquier problema que llamaba su atención lo abordaba con exactitud analítica; por otra parte, su propuesta de una lengua universal es la panacea que ofrece para los males tanto políticos como teológicos. Por cierto, Leibniz no fue el único que tuvo este sueño en la Europa del siglo XVII. Lo compartieron filósofos y científicos de muchos países, incluidos los fundadores de la Royal Society de Londres, pero nosotros lo asociamos especialmente al nombre de Leibniz, y con razón.

El caso de Leibniz nos proporciona algunas claves para descubrir las cosas más relevantes para muchos de los que tuvieron este mismo sueño. Leibniz nos cuenta que concibió de niño lo que él denomina una *characteristica universalis*—o «sistema universal de caracteres»—capaz de «expresar todos nuestros pensamientos». Dicho sistema, según sus palabras,

> constituirá una nueva lengua que se pueda escribir y hablar. Esta lengua será difícil de construir, pero muy fácil de aprender. Será rápidamente aceptada por todos a causa de su gran utilidad y su sorprendente facilidad, y servirá maravillosamente para la comunicación entre los distintos pueblos.

¿Estaba Leibniz anticipando aquí la invención de una lengua artificial como el esperanto o el volapük? Él no parece limitarse sólo a esto. Si bien es verdad que una de las metas de su nueva lengua era conseguir interlocutores en todos los países y, por tanto, superar la incomprensión internacional, no es menos cierto que no pensaba detenerse en una especie de criollo o lengua base universal. Antes bien, estaba convencido de

conseguir más partidarios descubriendo los procesos profundos del pensamiento y de la percepción racionales y ofreciendo una nueva manera de comparar e intercambiar experiencias en términos no distorsionados por las convenciones lingüísticas al uso. En este sentido, la lengua de Leibniz se servía de un simbolismo matemático que (según sus palabras) expresaría los pensamientos «de manera tan definida y exacta como la aritmética expresa *números* o el análisis geométrico expresa *líneas*».

Una lengua universal basada en semejante simbolismo, concluía diciendo, no sólo tendría unos significados perspicuos, de manera que personas de distintos países podrían hablar entre sí y compartir sus ideas, sino que además encarnaría y codificaría todos los modos válidos de argumentación, de manera que individuos con diferentes historiales intelectuales podrían razonar juntos sin temor a confusión ni error. Su lengua, así pues, no sólo era un método práctico destinado a promover la comprensión internacional, sino que además sería «el mayor instrumento de la razón». Durante el resto de su larga y activa carrera, Leibniz siguió trabajando en este proyecto de lengua universal que garantizaba desde el principio unos significados compartidos y una racionalidad también común. Su investigación lo llevó por múltiples derroteros: a formular el cálculo infinitesimal, a estudiar los ideogramas de los chinos y a explorar las técnicas adivinatorias del *yin* y el *yang*.

¿Por qué persiguió Leibniz esta meta con tanta aplicación y por qué, en las décadas de 1670 y 1680, su proyecto de desarrollar una lengua ideal fue el tema de conversación del momento? Éstas son unas preguntas que merecen de nuevo unas respuestas históricas. Leibniz no trabajó en la matemática o la metafísica solamente por mor de sí mismas, sino también por lo que tenían de medio para alcanzar unos fines de orden más práctico. Sus orígenes alemanes y su experiencia como diplomático lo animaron, sin duda, a convertirse en un verdadero «ecumenista» de las distintas teologías. Para los lectores del siglo XVII, la matemática y la teología no eran unas disciplinas tan distintas y dispares como tienden a serlo hoy. En una época en la que todos los países de Europa tenían el grave problema de «acomodar» a personas de diferentes religiones, y en la que las condiciones políticas e intelectuales de la tolerancia impregnaron toda la obra de John Locke, esta cuestión fue más urgente todavía para Leibniz. A lo largo y ancho de Alemania, la generación anterior había visto cómo se destruían ciudades muy prósperas: alrededor del 35 por

100 de la población del país murió en la guerra para mayor gloria de un Dios calvinista, luterano o católico. ¿Cómo podía un hombre con el historial y los contactos diplomáticos de Leibniz no formularse la pregunta de cómo evitar que se repitiera semejante catástrofe? Como se ha dicho anteriormente, Leibniz se propuso crear las condiciones prácticas para renovar el diálogo racional entre los dos campos teológicos y prestó especial atención a los criterios capitales en dicho debate. Sobre el telón de fondo de la Alemania en ruinas de la década de 1670, cobró una actualidad especial el sueño de una *characteristica universalis* que «sirviera maravillosamente para la comunicación entre los distintos pueblos».

Durante aproximadamente treinta años, Leibniz mantuvo una correspondencia constante con colegas de ambos bandos de la trinchera teológica. Su propósito era sentar a representantes de los campos opuestos a una misma mesa para tratar de que se pusieran de acuerdo sobre cuáles eran las ideas esenciales e indispensables del cristianismo, dejando a un lado las cuestiones sobre las que se pudiera discrepar. Intentó incluso ganar a esta causa ecuménica al obispo e historiador católico francés Bossuet. Pero, al parecer, éste no quiso cartearse con Leibniz sobre la misma base o con idénticas expectativas. Le interesaba menos participar en unos debates que amenazaban con desleír la recta doctrina católica que saber en qué términos el hereje Gottfried Wilhelm Leibniz podría salvar su alma convirtiéndose al catolicismo. El intercambio crítico de cartas quedó, pues, abortado y Leibniz perdió la última esperanza de organizar un congreso ecuménico que sirviera para algo.

Si Leibniz hubiera convencido a los teólogos rivales para que se sentaran a la misma mesa, ¿qué se habría debatido? Su objetivo era descubrir elementos comunes en los distintos bandos doctrinales y utilizarlos para definir un sistema de creencias mínimo que los teólogos de todas las iglesias pudieran considerar fundado en una «razón suficiente». No estaba dispuesto a admitir que Dios hubiera podido colocar a la humanidad en un mundo irreductiblemente misterioso y refutaba cualquier sugerencia en el sentido de que el mundo pudiera no ser completamente inteligible a la mente atenta de unos seres humanos lúcidos y clarividentes. A veces incluso apeló a su «principio de la razón suficiente» de un modo cuasi positivista, con objeto de separar las hipótesis serias de las que eran poco importantes. (Separar el espacio de la materia no tenía, en su opinión, ningún sentido pues esto suponía que, en la Creación, Dios habría teni-

do que decidir entre crear el universo como lo había creado o dar doscientos pasos a la izquierda. La idea misma de semejante «decisión» era una absoluta confusión lingüística, sin ninguna base en la experiencia: era algo para cuya formulación ninguna lengua racionalmente constituida tenía términos apropiados, por lo que simplemente no podía decirse.) El proyecto de una *characteristica universalis* nunca quiso ser únicamente un «instrumento de Razón» para ser utilizado por los filósofos con fines filosóficos abstractos. Aparte de su posible utilidad en las negociaciones diplomáticas y otros encuentros internacionales, ayudaría también a curar las heridas que tenían postrada a la Europa cristiana. Lo que el *odium theologicum* había separado durante la primera mitad del siglo XVII podría volver a unirlo una «lengua universal» en la segunda mitad.

Era un sueño noble, pero un sueño al fin y a la postre. Desde nuestra atalaya actual, descansaba en dos presupuestos irrealizables. En primer lugar, el de que los caracteres de una lengua tan perfecta podrían «expresar nuestros pensamientos» sin necesidad alguna de acuerdos convencionales sobre sus significados. Y en segundo lugar, el que, al sustituir las lenguas naturales de los diferentes países por esta lengua artificial, los interlocutores evitarían los defectos de comunicación que habían propiciado las guerras de religión. Por desgracia, ni hubo ni hay posibilidades de conseguir lo que Leibniz deseó con tanta fuerza: es decir, equiparar los «pensamientos» privados de la gente de diferentes culturas, naciones, *Lebensformen* o comunidades lingüísticas de una manera no arbitraria. Como tampoco, sin cierta «armonía providencial» divinamente garantizada, podemos asegurar por adelantado que los mismos «pensamientos» se evoquen espontáneamente en personas de diferentes culturas cuando se hallan en situaciones parecidas. El proyecto de construir una lengua universal no es difícil, como Leibniz reconoce: es sencillamente imposible. Presupone que los modos de vida y conceptos de la gente de todas las culturas son suficientemente parecidos para producir las mismas «lenguas ideales» que sus productos finales; es decir, da por sentado desde el principio qué es lo que se supuso inicialmente que esta empresa iba a garantizar como resultado final. Sin garantía independiente de que diferentes pueblos perciban e interpreten sus experiencias de manera suficientemente parecida (como dijo Leibniz, de que «tengan los mismos pensamientos»), no puede haber acuerdo sobre los «significados» de los términos de nuestra lengua ar-

tificial; y, sin este acuerdo previo, no hay garantía subsiguiente de una recíproca inteligibilidad.

¿Cómo influyó la experiencia histórica de Leibniz en su agenda filosófica? Esta pregunta recibe también distintas respuestas según los autores. Podemos aislar la metafísica de Leibniz de su contexto histórico e interrogarnos por su coherencia y plausibilidad, y, de este modo, mantener ese distanciamiento que postulan las historias de la filosofia al uso. También podemos considerar a Leibniz un intelectual alemán que aceptó su parte de responsabilidad e hizo todo lo que estuvo a su alcance para remediar la difícil situación de la Europa de su tiempo; lo cual significa preguntarnos cómo se adecuó su programa de investigación a las tareas más urgentes de su tiempo. Parece que, en el caso de Leibniz, resulta más difícil hacer una lectura distanciada y descontextualizada que en el caso de Descartes. La manera decidida como se lanzó a la correspondencia política, se movió entre las diferentes cortes alemanas y trató de mantener abierta una línea de comunicación con eruditos de todos los países de Europa confirma que se interesó mucho más que René Descartes por las urgentes tareas políticas y sociales que exigía a gritos la reconstrucción posbélica.

En el siglo XVII, el problema de la lengua era como la punta de un iceberg, y el sueño de una lengua exacta tuvo unas implicaciones que fueron más allá de las puramente intelectuales. A un problema parecido se enfrenta Europa actualmente, aunque éste tenga menos que ver con la tolerancia religiosa que con la diversidad cultural y racial: ¿Qué estatuto puede alcanzar un *Gastarbeiter* turco en Alemania occidental? ¿Puede una ciudadanía europea común reconciliarse con la existencia de una docena de lenguas y culturas? A su manera, el proyecto de utilizar nuevas herramientas de «comunicación y razonamiento entre distintos pueblos» para trascender esta diversidad y estos malentendidos culturales tiene tanta actualidad para los europeos de hoy como la tuvo para Leibniz en 1675. Al entrar en la última década del siglo, los europeos no tienen por qué renunciar a su *langue française*, *deutsche Sprache*, *Svensk* o inglés por una *characteristica universalis* construida sobre un modelo puramente matemático, al menos en la vida cotidiana. Tanto para los ne-

gocios como para el control del tráfico aéreo, el esperanto es una lengua muerta. Una buena pregunta puede ser: «¿Conseguirá alguna vez el japonés desbancar al inglés?».

A otro nivel, por ejemplo, en los debates sobre la televisión o la conexión cibernética entre distintos países, el proyecto de Leibniz sigue estando vivo. ¿Cuál será la pauta internacional para la transmisión de las señales de televisión? ¿Qué sistemas operativos utilizarán las redes informáticas internacionales: los diseñados por IBM, Xerox, Toshiba o Machines Bull? Leibniz vio atinadamente en el chino un desafío especial: los ideogramas plantean importantes problemas para el diseño del *software* informático. Sin duda, en términos prácticos, las personas con mejores credenciales para ser los legítimos herederos del programa de Leibniz son los ingenieros de la información. Pero las luminosas metas del sueño de Leibniz siguen enfrentándose a los mismos obstáculos. La televisión y los ordenadores proyectan más allá de las fronteras nacionales no sólo «ideas universales» y «razonamientos libres de error», sino también conflictos culturales y malentendidos internacionales. En 1677, a los treinta años de edad, Leibniz se refirió a su proyecto en estos términos grandilocuentes:

> Me atrevo a decir que éste es el empeño supremo de la mente humana; y, cuando el proyecto esté acabado, a los humanos no les quedará más remedio que ser felices, pues dispondrán de un instrumento que exalta la razón al igual que el telescopio perfecciona nuestra visión.

Nosotros vibramos con los ideales de un entusiasta; pero nos percatamos de que su expresión es confusa. Ahora, al igual que hace trescientos años, no hay ningún sistema o procedimiento técnico capaz de garantizar su aplicación humana o racional. Una cosa es perfeccionar un instrumento y otra muy distinta garantizar que sólo se empleará de una manera justa, virtuosa y racional.

Los tres sueños de los racionalistas resultan, pues, aspectos de un sueño más amplio. Los sueños de un método racional, una ciencia unificada y una lengua exacta se unen en un único proyecto. Todos se proponen

«purificar» las operaciones de la razón humana descontextualizándolos; es decir, divorciándolos de situaciones históricas y culturales concretas. Al igual que la lengua universal de Leibniz, la revolución científica tuvo también dos caras como el dios Jano. La nueva ciencia se proponía ser a la vez «matemática y experimental», pero sin quedar claro cómo se casaban los dos rasgos principales del nuevo método (su estructura matemática y su base experiencial). Esta falta de claridad comenzó pareciendo un descuido, pero pronto se volvió deliberada. La victoria del racionalismo vino a confirmar la intuición de Pitágoras de que cualquier teoría de carácter matemático tendría una aplicación práctica en la experiencia humana.

A lo largo de los trescientos años que han transcurrido desde 1660, las ciencias naturales no han avanzado por una ruta imperial, presididas por un método racional. Se han movido en un constante zigzag, alternando los métodos racionales de las matemáticas de Newton con los métodos empíricos del naturalismo de Bacon. El triunfo de la física newtoniana fue, así, un voto a favor de la cosmología teórica, no de los dividendos prácticos; y las ideas de la teoría newtoniana quedaron marcadas por un prurito de coherencia intelectual con una visión aceptable de la creación material de Dios acorde con las leyes divinas. Un planteamiento que hacía también caso omiso del mensaje del humanismo del siglo XVI. El aumento de las ideas científicas se alejó de la preocupación por los frutos prácticos y el fundamento científico de ideas «puras» se consideró como algo distinto a la explotación práctica de las técnicas «aplicadas». A muchas personas les pareció vulgar, y hasta pecaminosa, la preocupación de Francis Bacon por los «bienes humanos». A los científicos les bastaba con descubrir las leyes que regían los fenómenos naturales para glorificar a Dios, que era el que había creado la naturaleza. Utilizar nuestra comprensión de la naturaleza para aumentar las comodidades o reducir el dolor era un fin poco importante; no entraba dentro de la principal meta—la espiritual—de la ciencia. Descartes y Newton rechazaron tanto por su método como por su espíritu la propuesta de Bacon de una ciencia humanamente fructífera, y se propusieron llegar a construir unas estructuras matemáticas permanentes, buscando en la ciencia unos dividendos teológicos y no tecnológicos.

Para comprender por qué el triple sueño de los racionalistas se ha demostrado precisamente eso, un sueño, conviene recordar algunas máxi-

mas que inciden en sus contrastes más importantes. Ningún formalismo puede interpretarse a sí mismo. Ningún sistema puede validarse a sí mismo. Ninguna teoría puede ejemplificarse a sí misma. Ninguna lengua formal puede predeterminar sus propios significados. Y ninguna ciencia puede vaticinar qué tecnología precisa va a terminar teniendo interés humano. Al abordar problemas relacionados con el empleo de nuevo saber para fines del bien humano, conviene olvidar el ideal de la exactitud intelectual, con su exaltación de las pruebas y las certezas geométricas, y tratar, en cambio, de recuperar la modestia práctica de los humanistas que les permitió vivir libres de ansiedades, a pesar de la incertidumbre, la ambigüedad y el pluralismo.

1660-1720: NEWTON Y LA NUEVA COSMÓPOLIS

La restauración del diálogo entre las naciones-estado de Europa era sólo un primer paso. El segundo era construir un cuerpo de conocimientos que resultara convincente para los *savants* de los diferentes países y religiones, y favoreciera una cosmovisión compartida. El examen de la posibilidad de una lengua universal era una premisa para establecer dicha visión compartida de la naturaleza y la humanidad. Leibniz dedicó también a este fin su prodigioso entusiasmo y energía; pero, visto con perspectiva histórica, la mayor contribución en este sentido la hizo un hombre muy distinto: su rival inglés Isaac Newton.

El racionalismo de Leibniz estuvo sujeto a las mismas limitaciones que el de Descartes. Era importante demostrar que «sabemos con certeza» que nuestra autoconciencia (*je pense*...) necesita, o presupone, nuestra existencia (... *donc je juis*); pero Descartes no quedó satisfecho de esta máxima tan penetrante. Esperaba conseguir un desciframiento de la naturaleza física que se aproximara a la certeza todo lo que pemitiera la naturaleza de las cosas. Tomando a Euclides como ejemplo, buscó ideas claras y distintas en la materia, el movimiento y otras cantidades dinámicas con objeto de ampliar el método geométrico y poder incluir también a la mecánica. (Si lo lograba, ¿no podría la física resultar una simple «geometría en movimiento»?) Pero a los axiomas de un sistema dinámico no les bastaba con ser «claros y distintos». En el *Discurso*, Descartes afirmó que, al igual que una casa proyectada por un solo arquitecto, un sistema

de filosofía natural producido por una sola mente podría ser plenamente convincente. Para Newton, en cambio, según sus *Principios matemáticos de la filosofía natural*, los «axiomas o leyes de movimiento» no descansan en la obra de un solo teórico. En su definición de fuerza, movimiento y masa, apela a hechos colectivamente conocidos sobre el movimiento de los péndulos o de los cubos de agua y sobre las fluctuaciones del calendario sideral. Para todo esto, Newton se basaba en la obra de otras personas; él inauguró la práctica de la investigación en colaboración que ya lleva más de trescientos años funcionando.

En Leibniz, las dificultades son parecidas. Está muy bien ponerse a trabajar a partir de los principios de una «lengua universal»; es, además, necesario preguntar qué se dice en esa lengua susceptible de ser aceptada por eruditos de todos los países. Una vez más, Leibniz daba por sentado que cualquier teoría legítima se podía confirmar o rechazar sobre la base de su «aceptabilidad racional». Él mismo manifestó que la idea de átomos, así como la de vacío, le parecían racionalmente repugnantes, por fijar límites al poder de Dios. Limitar a átomos de un tamaño mínimo la subdivisión de la materia suponía restringir, a sus ojos, las posibilidades de la Creación de una manera innecesaria, arbitraria e irracional. De manera parecida, cualquier región del espacio era para él el *locus* de algún tipo de sustancia física. Aun cuando no existiera nada más que un campo gravitacional, el espacio no estaría (a su entender) vacío.

En 1710, había varias hipótesis a la mano capaces de explicar el movimiento de los planetas, el calor, la luz, el magnetismo, la cohesión corporal y una docena de otros cuantos fenómenos físicos. La explicación de Newton, según la cual el espacio interplanetario se hallaba de hecho vacío, contó con muchos seguidores en Inglaterra. Pero, en Francia, la mayoría de los pensadores creía que las objeciones a un «espacio totalmente vacío» eran demasiado importantes y apoyaba la teoría de Descartes sobre la existencia de un éter interplanetario, con vórtices que transportaban a los planetas alrededor del sol. Por su parte, a Leibniz sólo le interesaban los sistemas de filosofía natural que tuvieran en cuenta sus objeciones apriorísticas. Su procedimiento ecuménico era una manera muy útil de resolver cuestiones sobre las que no se ponían de acuerdo la teología católica y la protestante; pero él también esperaba utilizarlo para dilucidar qué teoría explicaba mejor las órbitas elípticas de los planetas y la aceleración de los cuerpos en su caída.

No obstante, a pesar de las diferencias, todas estas teorías estaban condicionadas por los límites impuestos por una serie más importante de presupuestos conceptuales, sobre los que no existía tanto desacuerdo. Es este marco de presupuestos subyacente lo que vamos a ver a continuación, pues, dentro de éste, la renovación de la cosmópolis era por fin una cuestión de gran trascendencia. Entre 1660 y 1720, eran pocos los pensadores que estaban sólo interesados en explicar los fenómenos mecánicos del mundo físico. Para la mayor parte de la gente, se necesitaban con mayor razón aún unos buenos cimientos teóricos para los nuevos patrones sobre la práctica social, así como para las ideas asociadas sobre la *polis*. Así pues, unas nuevas analogías, bastante seductoras por cierto, hicieron su aparición en el pensamiento social y político. Si, a partir de ahora, la «estabilidad» era la principal virtud de la organización social, ¿no sería posible situar el enfoque político de la sociedad sobre los mismos raíles que el enfoque científico de la naturaleza? ¿No se podría modelar sobre los mismos «sistemas» de la matemática y la lógica formal la idea de orden social, como había ocurrido con la idea del orden en la naturaleza?

La idea de que la sociedad es un «sistema» formal de distintos agentes e instituciones ha ejercido un influjo muy importante en el mundo moderno. Como vimos, fue sugerida por Hugo Grocio en 1625, antes aún de que Descartes publicara alguna de sus obras; pero su contenido detallado y sus presupuestos subyacentes no tomaron forma definitiva hasta la última parte del siglo XVII. En este aspecto, la estricta distinción cartesiana entre materia y mente, causas y razones, y naturaleza y humanidad, sí fue adoptada y subsumida por Isaac Newton, dejando de ser una preocupación exclusiva de los filósofos de la naturaleza. A partir de ahora iba a jugar un papel fundamental en el pensamiento social y político.

En la base de la epistemología de Descartes subyace la distinción entre, de un lado, la libertad racional de la decisión moral o intelectual en el mundo humano del pensamiento y la acción, y, del otro, la necesidad causal de los procesos mecánicos en el mundo natural de los fenómenos físicos. Esta distinción es tan importante que, a ojos de Descartes, está justificado separar esas dos «sustancias» básicas que son la mente y la materia; «dicotomía mente-cuerpo» que trajo consigo toda una serie de dicotomías emparentadas. Así, una manera de filosofar que empezó ha-

ciendo una distinción entre la racionalidad y la causalidad terminó distinguiendo también entre el mundo de la experiencia humana (racional) y el mundo de los fenómenos naturales (mecánicos).

Después de 1660, se impuso un marco general de ideas sobre la humanidad y la naturaleza, así como sobre la mente racional y la materia causal, que alcanzó la categoría de «sentido común». Durante los siguientes cien, ciento cincuenta o doscientos años, raras veces se pusieron en tela de juicio los materiales principales de este marco de ideas y creencias. Se las consideró «dadas por buenas» por todos los hombres» o «ajustadas a razón», y se dio por sentado que no necesitaban de ninguna otra justificación. Independientemente de las deficiencias que podamos encontrarles hoy, a partir de 1700, como se ha dicho, se «daban por sentadas» y, en la práctica, a menudo ni se las mencionaba. Entre todas ellas, definían un sistema que podemos considerar como la cosmovisión moderna o el «marco general de la modernidad». Conviene enumerar, en primer lugar, los principales elementos (o «materiales») que entraron a formar parte de este marco general. Luego, conviene preguntarse sobre su estatuto intelectual y, en especial, sobre la base experiencial—o de otro tipo—sobre la que descansaron.

El elemento principal de este sistema-marco de la modernidad, con el que se relacionaban todos los demás elementos, era la dicotomía cartesiana. Cuanto más se explicaban en términos mecánicos los fenómenos naturales como producidos por una relojería cósmica, más (a modo de contraste) se referían los asuntos de la humanidad a una esfera distinta. La importancia de esta separación era nueva y conviene explicar aquí de qué manera la enfocaron Descartes y Newton y cómo la interpretaron sus sucesores. A esta dicotomía, que distingue al planteamiento moderno tanto del humanismo renacentista como de la cosmovisión de finales del siglo XX, hacia 1700 se le reconocieron unos méritos de primer orden.

Como tal, fue utilizada para justificar otras muchas dicotomías. Diciéndolo de manera resumida: las acciones y experiencias humanas eran consecuencias mentales o espontáneas del razonamiento; se producían de manera voluntaria y creativa; y eran activas y productivas. En cambio, los fenómenos físicos y los procesos naturales implicaban una materia bruta y eran materiales: eran efectos de causas mecánicas, repetitivas y predecibles; ocurrían sin más; y la materia era de por sí pasiva e inerte. Así, el contraste entre las razones y las causas devino en un completo di-

vorcio, y se siguieron con bastante facilidad otras dicotomías varias: lo mental frente a lo material, las acciones frente a los fenómenos, las actuaciones frente a los sucesos, los pensamientos frente a los objetos, lo voluntario frente a lo mecánico, lo activo frente a lo pasivo o lo creativo frente a lo repetitivo.

Nadie negó el hecho de que los seres humanos actuaban dentro del mundo natural o de que las actividades humanas colectivas cambiaban la faz de la naturaleza. Pero, en 1700, la escala e importancia de estas interacciones era algo que aún se podía minimizar. El pensamiento debía influir en los procesos fisiológicos del cuerpo en algún punto del cerebro: tal vez—sugería Descartes—en la glándula pineal, que está situada en el centro del cuerpo y no tiene ninguna función clara. Cincuenta años después, dicha conjetura se había convertido en una doctrina generalmente aceptada. Para Newton, era evidente que la experiencia y la actividad mentales tenían lugar dentro de un teatro interno (o *sensorium commune*) al que los nervios sensores llevaban «ideas» desde los receptores periféricos, y desde el que, a su vez, los nervios motores trasladaban de nuevo a los músculos las «órdenes» de la voluntad. Así, parecía que, al habitar en el mundo de la racionalidad y la libertad, pero sin estar plenamente aislada de un mundo regido por el automatismo causal, la mente afectaba al cuerpo y al mundo «desde fuera». En cuanto a la acción humana colectiva, como la naturaleza no estaba concebida aún como una red ecológica de sistemas biológicos en la que la vida de la humanidad era sólo un influjo causal más, las acciones humanas no parecían afectar aún de manera significativa al funcionamiento de la naturaleza. Antes bien, ésta seguía siendo el telón de fondo sobre el que se desarrollaba el drama humano y, al igual que los actores desmantelan el escenario en la alta comedia o como ironía dramática a mitad de la representación, así también este drama seguiría su curso preestablecido sin cambiarse el decorado básico de la naturaleza. Esta creencia se vio favorecida por la breve escala temporal bíblica según la cual estaba concebido el sistema-marco: con sólo unos miles de años disponibles, había poco espacio para que las actividades colectivas de la humanidad tuvieran unos efectos importantes en la estructura general de la naturaleza.

Los principales elementos o materiales del sistema-marco moderno se dividen en dos grupos, que reflejan esta separación inicial de la naturaleza respecto de la humanidad. Podemos formular la docena aproxima-

da de doctrinas básicas y debatirlas aquí sucesivamente. Respecto a la naturaleza, encontramos la siguiente media docena de creencias:

La naturaleza está regida por leyes fijas establecidas en el momento de la creación.
La estructura básica de la naturaleza quedó consolidada hace unos miles de años.
Los objetos de la naturaleza física se componen de materia inerte.
Por tanto, los objetos y procesos físicos no piensan.
En la creación, Dios combinó objetos naturales para convertirlos en sistemas estables y jerárquicos de cosas «superiores» e «inferiores».
Al igual que la «acción» en la sociedad, en la naturaleza el «movimiento» fluye hacia abajo, de las criaturas «superiores» a las «inferiores».

Respecto a la humanidad, encontramos otra media docena de creencias semejantes:

Lo «humano» que más caracteriza a la humanidad es su capacidad para el pensamiento o la acción racionales.
La racionalidad y la causalidad siguen unas pautas distintas.
Puesto que el pensamiento y la acción no se producen de manera causal, las acciones no pueden explicarse mediante ningún tipo de psicología causal.
Los seres humanos pueden establecer sistemas estables en la sociedad, como los sistemas físicos de la naturaleza.
Por tanto, los humanos tienen una vida mixta, en parte racional y en parte causal: como criaturas dotadas de razón, sus vidas son intelectuales o espirituales; como criaturas dotadas de emociones, son corporales o carnales.
La emoción suele dificultar y distorsionar el trabajo de la razón; por tanto, hay que alentar y confiar en la razón humana, mientras que las emociones deben ser objeto de desconfianza y control.

La naturaleza está regida por leyes fijas establecidas en el momento de la creación. Los cambios y caprichos que se dan en el pensamiento y la conducta humanos hacen que éstos se diferencien de los fenómenos causales de la física; por tanto, había una vía abierta para poder tratar la naturaleza como fijada en unos patrones estáticos, mecánicos, repetitivos e invariables, establecidos por Dios en el momento de la Creación. A finales del siglo XX, la expresión «las leyes de la naturaleza» ha perdido cualquier carga teológica y se confunde prácticamente con la de «regularidad». Pero, en 1700, las «leyes de la naturaleza» seguían siendo una expresión

material de la voluntad y sabiduría divinas en su relación con el mundo. Al revelar las leyes mediante las cuales se rige la naturaleza, los científicos se vieron como los continuadores de la obra de Dios e, incluso, como los intérpretes de su Mente.

Y, sin embargo, esta idea de una naturaleza estable regida por leyes divinas era algo completamente nuevo. A principios del siglo XVII, los europeos cultos consideraban los cráteres lunares observados por Galileo, al igual que el fenómeno de las *novas* astronómicas o que—incluso—el deterioro del clima inglés como signos de una decadencia en la naturaleza que presagiaba el fin del mundo. Pero, según la nueva visión, todos los fenómenos naturales eran efectos naturales de determinadas causas mecánicas, por lo que dejaron de interpretarse como «presagios» y mucho menos como advertencias apocalípticas. En filosofía natural, al igual que en otros campos del saber, la imagen del mundo cambiaba muy deprisa por entonces. En 1590, los escépticos aún dudaban de que los humanos pudieran encontrar regularidades universales en la naturaleza; en 1640, la naturaleza cayó al parecer en una decadencia irremediable; pero, en 1700, se consumó el cambio y se pasó a la concepción de un cosmos estable «regido por leyes».

La estructura básica de la naturaleza quedó consolidada hace unos cuantos miles de años. Esta creencia corroboraba la concepción cristiana tradicional de la historia humana, según la cual había un elemento temporal y extraordinario diferenciado de la historia natural, que no era «histórica» en el sentido moderno. La historia natural era un asunto de los «naturalistas», cuyo trabajo se solapaba más con la biología sistemática y la taxonomía que con ciencias históricas como la biología evolutiva. Hasta 1859 no descubrió, finalmente, Charles Darwin la puerta que nos permitiera salir de la historia natural y entrar en la historia de la naturaleza. Según la cosmovisión newtoniana, los únicos acontecimientos «históricos» que afectaban a la naturaleza eran la Creación primordial y una serie de ulteriores procesos cíclicos. ¿Cuánto tiempo había transcurrido desde el momento de la Creación? Sobre esto no hay un acuerdo general. Si Dios había fijado unos patrones repetitivos e invariables a los procesos naturales, el estado actual de la naturaleza no podía aportar unas pruebas concluyentes sobre su edad. Muchas personas, basándose en una lectura literal de la Biblia, calculaban que la actual Economía había empezado hacía 5.600

años. Otros dudaban de que los eruditos pudieran arrojar alguna luz sobre la fecha de marras. «No hay vestigios del principio», declararía después James Hutton. «Ni hay tampoco perspectivas del fin». Tomando la Biblia como un registro fiable de la historia humana, dudaban si buscar en ella la fecha exacta del comienzo y el fin del mundo.

En cualquier caso, la nueva visión no impedía ampliar la escala temporal del pasado, a la luz de nuevas pruebas. La cronología bíblica fue desechada primero en astronomía, luego en geología y paleontología y, por último, en zoología histórica. Tendrían que pasar doscientos años para que los científicos dieran cifras millonarias e, incluso, milmillonarias, como hacen ahora, en sus cálculos sobre la edad del universo. Bien es verdad que, en 1755, Kant escribió sobre historia cósmica en términos newtonianos especulativos sin dar muestra alguna de sentirse condicionado por las exigencias de las Sagradas Escrituras. Pero, cuando la gente se preguntaba por el desarrollo del orden natural, seguía tratando la cuestión en términos distintos a los aplicables a la historia humana. La naturaleza se había desarrollado presumiblemente como resultado de procesos causales, materiales o mecánicos. La historia humana era la descripción de metas prácticas, decisiones morales y métodos racionales de agentes humanos. La historia racional de la humanidad y la historia causal de la naturaleza siguieron siendo, así, con consecuencias realmente importantes, unos temas de investigación bien diferenciados hasta bien entrado el siglo XX.

La sustancia material de la naturaleza física es esencialmente inerte. Había una creencia especialmente importante en la nueva concepción. Los objetos materiales no se podían poner en movimiento, ni se podían iniciar cambios de manera espontánea. El movimiento y el cambio eran productos de agentes racionales, el monopolio de seres conscientes; en primer lugar, de Dios, pero también de los seres humanos cuando utilizaban la capacidades mentales que Dios les había dado. Dios era, así, la fuente suprema del cambio tanto en el ámbito moral, mediante las acciones morales de los seres humanos, como en el material, mediante los movimientos que Él había desencadenado en el principio y había mantenido como tales hasta el presente.

Según los filósofos de la naturaleza del siglo XVII, la naturaleza física estaba hecha de pura «extensión» o de «masa» bruta. Sin la intervención

consciente y racional de su Creador, las cosas materiales serían solamente pasivas. En física, los movimientos intercambiados entre objetos materiales en contacto o colisión estaban iniciados por Dios y, sin ningún agente que interviniera, no podía haber—a pesar de los fenómenos de la electricidad, la gravitación y el magnetismo—ninguna acción a distancia. La pregunta de «¿Cómo opera la gravedad?» venía, así, a significar: «¿Qué instancia o mecanismo divinamente instituido transmite el movimiento desde el cuerpo que atrae al cuerpo atraído?». Sobre esto había de nuevo dos opiniones. Leibniz y Descartes daban por seguro que el espacio entre objetos masivos estaba lleno de una materia de carácter muy tenue. Por su parte, Newton veía en los «campos» la prueba de la acción continuada de Dios en la naturaleza. Pero ninguna de las partes aceptaba la «acción a distancia» como posibilidad que considerar. Todos convenían en que «ningún cuerpo puede actuar donde no está».

Los objetos y procesos físicos no pueden pensar ni razonar. La presunta inercia de todas las cosas materiales sirvió de punto de partida para un debate que ha continuado hasta nuestros mismos días. La pregunta básica era: «¿Tiene la materia potencial suficiente para pensar?». O también, dicho en términos de hoy: «¿Pueden pensar las máquinas?». Si toda materia es inerte, de manera que los sistemas materiales interactúan de manera puramente causal, entonces sólo las instancias inmateriales (ya mentales ya espirituales) están capacitadas para pensar. Después de 1700, la idea de que la materia de una organización suficientemente compleja, como la de un ordenador, podría llevar a cabo determinados procedimientos se consideraba como algo sencillamente inconcebible: «Pensar no es un acto mecánico; luego ninguna máquina puede pensar». La misma expresión de «máquina pensante» resultaba una contradicción en los términos. Una minoría herética (entre la que figuraba John Locke) trató de dejar la pregunta parcialmente abierta; pero la idea de materia pensante siguió siendo durante mucho tiempo básicamente heterodoxa.

También la idea de máquinas vivas se enfrentó a la hostilidad general. Como toda actividad vital está dirigida hacia una meta y, dado que su funcionalidad casaba mal con una concepción de la naturaleza estrictamente mecanicista, a los escritores que explicaban mecánicamente las operaciones de los sistema fisiológicos se les criticó tan violentamente como a los que habían explicado en parecidos términos la actividad men-

tal. Mirando hacia atrás, esto nos puede parecer irónico. En la actualidad, los científicos consideran residuos de la Edad Media cualquier apelación «vitalista» o «mentalista» a instancias inmateriales para explicar la vida y el pensamiento. Sin embargo, estas dos posturas no eran en modo alguno reliquias medievales, sino que entraron con fuerza en la ciencia de los siglos XVII y XVIII dada la necesidad de llenar los vacíos dejados por la definición al uso de la «materia» y las «máquinas»; y, como tales, fueron verdaderas novedades modernas.

En la Creación, Dios combinó objetos naturales para obtener sistemas estables. La nueva imagen de la naturaleza también incluyó esa estabilidad que fuera tan importante para el pensamiento de finales del siglo XVII. El principal—y mejor analizado—ejemplo de sistema divinamente creado era el sistema solar: el sol «regía» a los planetas y los mantenía en sus órbitas estables. En sus *queries* (cuestiones), Newton sostiene que todos los sistemas funcionales del mundo natural (el sistema fisiológico del cuerpo lo mismo que los sistemas mecánicos elementales) testimonian la sabiduría creadora de Dios.

Las cosas superiores e inferiores están unidas de manera que el movimiento de la naturaleza y la acción en la sociedad pasen de las criaturas «superiores» a las «inferiores». Los sistemas naturales y sociales también ejemplificaron el papel de la jerarquía en el pensamiento de los siglos XVII y XVIII. Los cuerpos pasivos y materiales eran inferiores en la jerarquía natural, mientras que los activos y vitales eran superiores. Las cosas materiales más bajas no tenían poder para moverse por sí mismas, ni para imprimir movimiento, a no ser que recibieran este poder de otras fuentes «superiores». Esto era cierto tanto en el ámbito natural, donde los seres vivos y pensantes influyen en los movimientos de los objetos materiales, como en el ámbito social, donde las diferencias de posición determinan al parecer quién tiene autoridad para controlar las acciones de los demás. En este punto, Newton, Descartes y Leibniz vuelven a mostrar unas diferencias importantes. Descartes niega que Dios intervenga alguna vez activamente en el mundo material, postura que corrobora Leibniz al afirmar que Dios actúa en el tiempo real no mediante intervenciones mecánicas en la naturaleza, sino mediante actos de gracia dirigidos a seres humanos concretos. Por su parte, Newton defiende la opinión contraria. Según él,

sólo las partículas básicas de la materia son absolutamente inertes e incapaces de cualquier acción espontánea. Los fenómenos no materiales, como la electricidad, el magnetismo y la gravitación, son vehículos de la acción divina en la naturaleza, merced a los cuales la materia bruta se mantiene dentro de sistemas armoniosos y funcionales. Cada una de estas posturas era coherente con los presupuestos de la nueva cosmópolis, en cuanto que ninguno de sus defensores dudaba de que la fuente final de la actividad en el mundo fuera Dios, el agente de la naturaleza superior, más poderoso y «se-moviente».

En el otro lado de la dicotomía cartesiana se encuentra el mundo humano. También aquí hay una media docena de presupuestos que fijan los límites dentro de los cuales los pensadores «modernos» podían especular libremente.

La esencia de la humanidad es la capacidad para el pensamiento y la acción racionales. Según Descartes, Newton utilizaba la palabra «experiencia» para significar la totalidad de los elementos sensoriales que entraban en el teatro interior de la mente consciente, así como las operaciones lógicas llevadas a cabo con ellos durante la deliberación racional. Todo esto se produce—según da a entender Descartes—en un ámbito «no ampliado» del pensamiento, localmente asociado a—pero no causalmente dependiente de—mecanismos fisiológicos del cerebro. La naturaleza de esta interacción mente/cerebro resultó enigmática desde el principio: para los pocos científicos que aún siguen la vía cartesiana (como, por ejemplo, John Eccles), ésta sigue resultando enigmática en la actualidad. Pero, a partir del siglo XVII, esta vía fue el precio que los filósofos de la naturaleza estuvieron dispuestos a pagar para proteger el espacio exigido por los humanos racionales en el mundo de relojería de la naturaleza causal si querían verses libres para pensar y actuar con la debida autonomía.

No puede haber una ciencia de la psicología. Este segundo presupuesto siguió de cerca al primero. Desde René Descartes (en 1640) hasta Immanuel Kant (en 1780), el tema principal de la investigación científica se componía de objetos materiales, procesos físicos y mecanismos causales. Todas

las preocupaciones verdaderamente científicas versan sobre el aspecto natural de la existencia. El pensamiento, la conciencia y la experiencia del ser humano siguen un curso más o menos racional o lógico. Como no están atrapados en la cadena de las regularidades causales, no hay en ellos nada especial para que tengan que estudiarlos los «científicos». Sobre los pensamientos y acciones humanos, las preguntas que hacer no son nunca del tipo: «¿Cómo ocurren [causalmente]?»; sino más bien de este otro tipo: «¿En qué medida se puede afirmar que se llevan a cabo [racionalmente] bien o mal?». La experiencia mental de la humanidad difiere de los mecanismos de la naturaleza material y sólo la implica tangencialmente, como, por ejemplo, en la glándula pineal. Las generalizaciones exigidas para explicar la experiencia humana no provienen, así, de la ciencia natural sino de la lógica o la ética. Hasta el siglo XIX no destruyeron los científicos alemanes posteriores a Kant la barrera intelectual entre, por una parte, la ciencia natural y, por la otra, la lógica y la ética, al tratar de ofrecer una explicación racional de las operaciones de la mente y colocar la neurología y la psicofisiología como fuentes de explicaciones causales de los mecanismos del cuerpo.

Los seres humanos tienen también poder colectivo para establecer «sistemas sociales». Para los pensadores de los siglos XVII y XVIII, la política no era una ciencia de la causalidad social, sino un ejercicio de lógica colectiva. La obra de las instituciones sociales, al igual que la acción de los pensadores, no ocurre sin más, sino que es algo que se planea y ejecuta más o menos bien. ¿Cómo pueden los seres humanos crear sistemas sociales? El nuevo sistema-marco dejaba abiertas todas las opciones heredadas de la antigüedad, incluido la consideración de los sistemas naturales como sistema planetario, es decir, como patrones de los sistemas sociales.

Los humanos son seres compuestos, parcialmente racionales y parcialmente causales. Aunque la racionalidad es la esencia de la humanidad, no es el único aspecto de la experiencia humana. La experiencia cotidiana muestra que el funcionamiento de la mente racional puede verse distorsionado por los imperativos causales del cuerpo. El filósofo se sienta a escribir, pero nota que lo vence el sueño; el abogado defensor vuelve a la sala, pero lo que ha comido en el almuerzo le nubla el juicio; el convaleciente hace planes para el futuro, pero su estado de salud le impide ser optimis-

ta. La vida humana, incluida la vida «mental», está sujeta en la práctica a influjos fisiológicos que la lógica no alcanza a explicar del todo. En su *Ensayo sobre el hombre*, Alexander Pope comenta en un famoso pasaje los problemas que le plantea su «naturaleza mixta»:

> Placed on this isthmus of a middle state,
> A being darkly wise, and rudely great: [...]
> [Man] hangs between; in doubt to act, or rest,
> In doubt to deem himself a god, or beast;
> In doubt his mind or body to prefer,
> Born but to die, and reasoning but to err;
> Alike in ignorance, his reason such,
> Whether he thinks too little, or too much:
> Chaos of thought and passion all confused; [...]
> Sole judge of truth, in endless error hurled:
> The glory, jest, and riddle of the world!

> [Situado en este istmo de un estado intermedio,
> ser oscuramente prudente, y rudamente grande: [...]
> [el hombre] se mueve en la duda entre actuar o descansar,
> en la duda entre creerse dios o bestia;
> en la duda entre preferir la mente o el cuerpo;
> nacido para morir, razona pero yerra;
> igual en ignorancia, igual en raciocinio,
> ya piense mucho o poco;
> caos de pensamiento y pasión, todo confundido; [...]
> único juez de la verdad, sumido en errores interminables.
> ¡Gloria, escarnio y enigma del mundo!]

La razón es mental (o espiritual), y la emoción es corporal (o carnal). La solución más corriente al enigma de Pope es la que propone Descartes en su *Tratado de las pasiones*. La experiencia de estar «a merced de las propias emociones» equivale a decir que la racionalidad está desbordada por los poderes causales del cuerpo. Podemos dejar a un lado las connotaciones teológicas de esta doctrina; por razones que veremos en breve, a los pensadores de los siglos XVII y XVIII les pareció oportuno integrar las emociones en el aspecto corporal («bajo» y «material») de nuestra humani-

dad. El elogio de la razón y el menosprecio de las emociones no sólo dieron tema a doscientos años de sermones, también fueron la base para plantear la educación moral y el orden social.

Las emociones dificultan o distorsionan la razón. Los efectos irracionales y nocivos de las emociones podían verse tanto en la vida de cada individuo humano—en la enfermedad o el sueño, la intoxicación o la ira—como en la vida colectiva de los seres humanos, cuya «cordura» podía verse turbada por emociones como el entusiasmo o la envidia, con el riesgo de que la estructura del orden social establecido pudiera venirse abajo o verse trastocado. En cualquiera de los casos, esa desconfianza en los sentimientos humanos que aún sigue siendo familiar para muchos de nosotros a finales del siglo XX gozó de gran predicamento entre las personas respetables tanto de Europa como de América, reforzándose así la idea cartesiana, o calculadora, de la «racionalidad».

No todos y cada uno de esta docena y pico de presupuestos eran plenamente interdependientes, ni tampoco la consecuencia necesaria de subrayar la dicotomía entre la humanidad y la naturaleza. Así, a partir de 1700, no es cierto que toda «la mejor clase de gente» los suscribiera con la misma convicción. Sin embargo, formaban un «decálogo» aparte y las personas para las que algunos de estos presupuestos «se atenían a razón» o «se daban por sentados» aceptaban fácilmente los otros como obvios o incuestionables. En aquella época, nunca se examinó detenidamente la fundamentación de estas creencias en la razón o la experiencia; y vale la pena que nos paremos a ver por qué. Ciertamente, dicha fundamentación no reflejaba la «trayectoria» de éstas como hipótesis científicas. Ninguno de los que aceptaban el planteamiento de Bacon de que las nuevas ideas sobre la naturaleza tenían una base en la experiencia podía considerarlas empíricas. Eran demasiado generales y burdas, demasiado radicales y doctrinales para poder considerarlas como tales. Asimismo, nadie que compartiera la ambición de Newton de construir un sistema global de filosofía natural sobre una base matemática podía afirmar que se basaban en el análisis matemático, sino, más bien, que debían aceptarse antes incluso de que empezaran las matemáticas.

Por esta razón, es mejor describir estas ideas como «presupuestos» que como «suposiciones» o «supuestos». Un newtoniano del siglo XVIII podría haberlas denominado axiomas de la cosmovisión newtoniana; sin embargo, esta descripción induciría a error. Por ejemplo, la doctrina de que «la materia es inerte» no juega ningún papel directo en las explicaciones matemáticas de la gravitación. Así, por ejemplo, sólo podremos preguntarnos si la fuerza de la gravitación disminuye según el cuadrado inverso o según el cubo inverso de la distancia respecto del cuerpo origen de la atracción una vez que hemos aceptado plenamente la pasividad de la materia. Si la ley del cuadrado inverso se puede conciliar con esta doctrina, también lo puede la ley del cubo inverso.

En esta situación no se cuestionaba nada verdaderamente «lógico» o «necesario». Si los materiales del marco de la modernidad tenían que «presuponerse» para los fines de la argumentación científica, su corrección o incorrección no podía por menos de afectar a los resultados de dicha argumentación: «¡el cuadrado inverso, sí; pero el cubo inverso, no!». Pero no era tal el caso. Su carácter general los salvaba de la dependencia crítica de los simples hechos. Como afirmaría en 1777 Joseph Priestley en sus *Disquisiciones relativas a la materia y el espíritu*, el hecho de aceptar o rechazar la materia inerte no importa mucho en cuanto a la solidez de las explicaciones de Newton sobre el movimiento planetario o cualquier otra cosa. Si una ley del cuadrado inverso se adecua a la forma conocida de las órbitas planetarias mejor que una ley del cubo inverso, esto es simplemente un hecho.

En lugar de ver los elementos del sistema-marco moderno como axiomas a partir de los cuales se infieren consecuencias científicas o filosóficas, conviene considerarlos más bien como un andamiaje intelectual dentro del cual, a partir de 1687, Newton y otros practicantes de las ciencias exactas construyen la física moderna. La imagen de andamiaje tiene ventajas especiales para lo que intentamos demostrar aquí. Sirve para recordarnos que, científicamente, el sistema-marco moderno fue una sugerencia, pero no la pauta que seguir. Definió unas posibles directrices para el futuro trabajo científico, pero no las impuso por decreto. Después de 1800, la imagen del mundo resultante cambió repetidas veces de forma, lo que no estaba previsto en la versión original, y los resultados de las líneas de estudio sugeridas arrojaron dudas sobre uno u otro de sus materiales. Como consecuencia, la ciencia moderna dejó atrás su propio mar-

co, con resultados escandalosos, y la opinión respetable se esforzó (como veremos en breve) por mantener intacto el susodicho andamiaje al tiempo que liquidaba, uno a uno, cada uno de sus materiales. El andamiaje de la modernidad fue, así pues, una serie de medias verdades provisionales y especulativas. A pesar del optimismo de los filósofos racionalistas, estaba tan por debajo de la prueba lógica (y también del apoyo práctico) que su pretensión de «autoevidencia» nos obliga, retrospectivamente, a preguntarnos qué otra cosa estaba implícitamente en juego, por debajo de la superficie.

Ciertamente, cualquier sugerencia en el sentido de que todas estas doctrinas eran «científicas» o «matemáticas» no soporta un examen mínimamente serio. De haber sido así, sus valedores no habrían necesitado defenderse con tanto recelo y tanta prevención. Una vez más, las doctrinas que no se habían demostrado según unos patrones matemáticos o experimentales—que no se habían demostrado como teoremas geométricos y tenían poca base fáctica—se presentaron como conclusiones que «se atenían a razón» y «se daban por supuestas». ¿Cómo fue esto posible? ¿Qué tipo de defensa de la «racionalidad» representaba esta actitud? Aquí se estaba cociendo algo más de lo que han conseguido digerir hasta la fecha los filósofos de la ciencia. Es, pues, hora de volver la mirada al registro histórico para ver qué otras cosas implicaba este «algo más».

1720-1780: EL SUBTEXTO DE LA MODERNIDAD

Después de 1660, la reconstrucción de Europa siguió adelante tanto en el frente social como en el intelectual. A finales de la década de 1680, ya estaba bastante claro cuál era el patrón de la nueva *Europe des patries*. Eran pocas las personas que vaticinaban una eventual renovación de las guerras de religión, y el nuevo sistema general que aportaba la teoría dinámica y astronomía planetaria de Isaac Newton (que vio la luz en 1687, en vísperas de la huida a Francia del rey Jacobo II) abría el camino para el restablecimiento de la unión entre la física y la cosmología, que se había puesto en entredicho desde los tiempos de Copérnico. Entre tanto, ese gran armatoste de presupuestos generales sobre la naturaleza y la humanidad que hemos llamado aquí el andamiaje de la modernidad llegó a gozar de una amplia aceptación entre las personas cultas de Inglaterra y Francia.

Llegados a este punto, el problema se centra en explicar el porqué de la popularidad de estas ideas. Sin duda, los textos en los que descansaba el atractivo de la nueva imagen del mundo eran obras matemáticas y científicas de algunos filósofos de la naturaleza; pero esto no explicaba del todo el problema. La confianza con la que la mayor parte de la gente adoptó este sistema-marco fue mucho más allá de la fundamentación matemática y experimental que la física—cartesiana o newtoniana—alcanzó a principios del siglo XVIII. Si escarbamos un poco más, veremos que la recepción que tuvo esta imagen de la naturaleza a partir de 1700 (como la que había tenido la búsqueda de la certeza en la década de 1650) descansaba en otros subtextos paralelos, cuyo significado tenía poco que ver con la aptitud para deducir teoremas matemáticos o para explicar fenómenos naturales.

Desde luego, la aceptación del newtonismo por parte de los pensadores ortodoxos ingleses de principios del XVIII no fue fruto de la lectura de sus textos fundamentales. En 1687, tan sólo un puñado de matemáticos europeos seguía—y comprendía cabalmente—los *Principia* de Newton. A juzgar por los ataques que les lanzó Leibniz, este gran autor sólo leyó, al parecer, unas cuantas páginas con verdadero detenimiento. (Al encontrar munición suficiente en las primeras páginas del libro para cuestionar la teología de Newton sobre la creación, no se preocupó en comprobar los cálculos ni las observaciones que conforman el núcleo de sus argumentaciones.) Como tampoco se puede decir que las *queries* suplementarias a las ediciones sucesivas de la *Óptica* de Newton, entre 1704 y 1717, suministren mucho más que unas cuantas razones de carácter general para tomar en serio su imagen de la naturaleza como explicación de la estructura con la que Dios dotó a la naturaleza en el momento de la Creación. A diferencia de Descartes, Newton no reclama certeza—ni geométrica ni criptoanalítica—para su explicación. Como dice en una de sus últimas cuestiones,

> Consideradas todas estas cosas, *me parece probable* que Dios formara la materia al inicio en partículas sólidas, macizas, duras e impenetrables, de tamaños y figuras tales, y con otras propiedades tales, y en una proporción con el espacio tal que casi todo ello condujera al fin para el que él las había formado.

Las ideas de Newton, cuestión de «sentido común» para el siglo XVIII,

eran como el cañamazo de una tradición oral que hacía más de doscientos años resultaba convincente a los lectores y predicadores *bienpensants* de Inglaterra. Y, gracias a Voltaire, este mismo entusiasmo por el newtonismo lo compartieron muy pronto lectores de las demás naciones principales de Europa. ¿Cuáles fueron la fuente y el objetivo verdaderos de este compromiso? Evidentemente, fue algo distinto a lo que se discutía en los círculos puramente científicos de la época.

La agenda oculta del sistema-marco newtoniano no resulta evidente si se considera solamente el significado de superficie de los textos. Está, por así decir, implícita—por debajo de la superficie—en la manera como se solían comprender a la sazón tales textos. Ante la falta de una explicación sencilla de lo que estaba realmente en juego en la nueva imagen del mundo para personas que no eran matemáticos propiamente dichos, debemos buscar detrás de los textos para tratar de ver qué otros tipos de pruebas—menos directas—se pueden encontrar. A este fin, hay tres grupos de preguntas que no podemos por menos de formular. En primer lugar, nos interesa conocer la receptividad de los lectores ingleses de finales del siglo XVII y comienzos del XVIII ante las ideas newtonianas, por lo que cabe preguntarse:

> ¿Estuvieron todos los lectores ingleses abiertos a estas ideas en la misma medida, independientemente de su clase, religión u otros factores, o hubo, más bien, verdaderas diferencias a este respecto según los distintos historiales o antecedentes?

En segundo lugar, si decidimos comparar la receptividad de las personas a la nueva imagen del mundo según sus distintos países de origen, podemos preguntarnos también:

> ¿Con qué tenacidad defendieron la nueva imagen del mundo, por ejemplo, los alemanes o escoceses en comparación con los ingleses y franceses? ¿Hubo personas más, o menos, dispuestas en unos países que en otros a poner en tela de juicio los presupuestos de dicha cosmovisión?

Finalmente, como quiera que la agenda oculta con la que se leyeron los textos no se puede descubrir sólo en su contenido manifiesto, podemos preguntar asimismo:

¿Qué ecos y matizaciones ofrecen y exigen estos textos básicos? ¿Hay algunas ocasiones especiales en las que sus autores se molesten en especificar qué doctrinas se solían «silenciar»?

Si decimos que el nuevo sistema-marco encontró una buena acogida, ¿cuál fue la naturaleza de este público? ¿Despertaron las nuevas ideas un interés universal? ¿O tuvieron incidencia sólo en ciertos subgrupos del público potencial? Los autoelegidos portavoces de la nueva cosmovisión suelen dar a entender que sus doctrinas gozan del consenso universal («son refrendadas por todos los hombres»); pero esto siempre tiene algo de exageración. Si miramos con mayor detenimiento, descubriremos que dichas ideas fueron entusiásticamente recibidas en unas partes, ignoradas en otras y en otras aun bastante criticadas. En Inglaterra, la nueva imagen del mundo se convirtió en lugar común entre el clero anglicano, de mentalidad progresista, así como entre una oligarquía culta cuyo influjo fue dominante después del «golpe de estado» incruento de 1688. Se advierte también que, cuando aquélla consiguió imponerse en otros países, como, por ejemplo, en Francia, sus defensores procedían igualmente de la oligarquía culta.

En las naciones-estado centralizadas, con unas clases sociales y unas instituciones bien desarrolladas, el esquema moderno pareció muy pronto no sólo respetable, sino incluso «oficial». Los abogados más fervientes de la nueva visión fueron los mismos que crearon las escuelas privadas y tenían libre acceso al mundo de la imprenta y la edición, y cuyas opiniones estaban, por ende, bien representadas en los libros de la época. ¿Hasta qué punto el nuevo esquema tuvo incidencia en el resto de la población? Esto es ya harina de otro costal. Dejando al margen a los grupos iletrados, que han sido estudiados por eruditos como Carlo Ginzburg, descubrimos que una clase bastante numerosa de personas cultas y juiciosas de la Inglaterra del siglo XVII quedó excluida del poder político y el influjo público a causa de sus orígenes de clase, confesión religiosa o distancia geográfica respecto de la capital. El nuevo sistema newtoniano caló fácilmente entre los escritores y predicadores respetables de Londres y París; pero, para nuestros fines, es más relevante conocer la respuesta a esta pregunta: «¿Qué suerte corrió dicho sistema en poblaciones como Birmingham o Clermont Ferrand?».

Ya antes incluso de la república de Cromwell, muchos de los «órdenes inferiores» ingleses (en especial, los artesanos cualificados) se habían liberado de la incultura habitual entre el campesinado de Europa continental. Esta subclase letrada desarrolló en Inglaterra una teología inconformista y una organización social paralelas a la cultura, la educación y la jerarquía eclesiástica tradicionales de la clase alta inglesa. Cuando la censura de la prensa escrita quedó suspendida unos años bajo la república, esta cultura inconformista fue el centro de un amplio debate público sobre la teología, la sociedad y la política, y los hábitos del pensamiento nacidos al calor de este debate sobrevivieron a la Restauración, si bien casi todos ellos se dieron en las provincias, y en parte de manera clandestina.

En el fondo de su pensamiento, la sociedad inglesa respetable siempre mantuvo vivo el recuerdo de la traumática ejecución de Carlos I y se alegraba de poder tratar a las sectas de la República como un capítulo ya pasado —y cerrado—de la historia inglesa. En consecuencia, algunos historiadores dudan de que sobreviviera mucho tiempo el recuerdo de la República, inclusive en las provincias inconformistas, una vez que la ortodoxia anglicana volvió por sus fueros. Pero existen pruebas fehacientes en el sentido de que consiguió sobrevivir, aunque sólo fuera como una tradición secundaria, por detrás de la cultura dominante. Los debates de la República, en especial sobre las ideas de Winstanley y los niveladores, encuentran eco en la retórica política de Australia, país en cuyas actitudes sociales han dejado una labra perdurable. Los colonizadores convictos cultos, ya de la Inglaterra industrial ya de la Irlanda rudamente colonizada, eran rebeldes con un perfecto conocimiento de causa. No en vano los australianos escogieron para ellos el apodo cromwelliano de *diggers* o «cavadores».

Así pues, a partir de 1660 la cultura del inconformismo supuso una amenaza abierta y directa a la oligarquía recién restaurada, lo que nunca había ocurrido con las supersticiones campesinas en torno a la brujería. Esta amenaza fue reconocida después de la Restauración. Los predicadores anglicanos eran conscientes no sólo de ser una minoría, sino además una minoría odiada y despreciada. La base de esta animadversión popular fue tanto política como doctrinal. Junto con la censura, la República asestó un duro golpe al poder de los obispos anglicanos, así como a la asistencia obligatoria a los servicios religiosos los domingos y al derecho de la iglesia establecida a recaudar diezmos generales. Y quienes no se

beneficiaron de la reimposición de éstos después de 1660 los tuvieron por una carga arbitraria e innecesaria. El conflicto resultante entre inconformistas y anglicanos mantuvo viva la vieja saga de «las dos naciones». Al dirigirse a sus desoladas congregaciones en la década de 1670, los predicadores anglicanos debieron de sentirse como los jerarcas del partido comunista polaco ante los trabajadores del sindicato Solidaridad durante los años en que se dedicaron a reprimirlo.

La diferencia entre la cultura dominante de los anglicanos que ostentaban el poder y la cultura «secundaria» de los inconformistas que no lo ostentaban afectó de manera importante sus respectivas actitudes hacia el nuevo sistema de ideas. La importantísima doctrina de la inercia de la materia viene particularmente al caso: «La materia es de por sí inerte. No puede ponerse por sí sola en movimiento, y sólo puede generar efectos físicos si es puesta en movimiento por una instancia superior». Éste era un elemento esencial del esquema newtoniano que sobrevivió en la mentalidad de la gente hasta mediados del siglo XX, época en que se vio seriamente cuestionado por el éxito de la mecánica cuántica. Newton tomó directamente de Descartes esta doctrina, que ya había sido cuestionada en Inglaterra en la temprana década de 1650, mucho antes de la publicación de los *Principia* de Newton. Para los sectarios de la República, cualquier propuesta destinada a privar a la masa física (es decir, a la materia) de una capacidad espontánea para la acción o el movimiento, era equiparable a la propuesta de privar a la masa humana de la población (es decir, a los «órdenes inferiores») de capacidad autónoma para la acción y, por tanto, para la independencia. Lo que a nosotros nos parece una cuestión de física básica iba, a sus ojos, de consuno con el intento de reimponer el orden antiequitativo social del que se habían librado en la década de 1640.

Sin embargo, después de 1660 los intelectuales ingleses dejaron de cuestionar la inercia de la materia por miedo a que los metieran en el mismo saco que a los regicidas republicanos. Sólo persistían huellas de la anterior visión en aquéllos que sentían simpatía por los reformadores republicanos. Así, por ejemplo, en una carta enviada a su alumna la princesa Carolina, Leibniz no sólo arremete contra las ideas teológicas de Newton, sino también contra algunas argumentaciones avanzadas por Locke, antes de que falleciera éste en 1704:

1. La religión natural como tal parece decaer muchísimo «en Inglaterra». Para muchos, las almas humanas son materiales; para otros, el mismo Dios es un ser corpóreo.
2. Ni el señor Locke ni sus seguidores saben con certeza si al menos el alma es inmaterial y naturalmente imperecedera.

En su réplica, Samuel Clarke defiende a Newton, pero tiene poco que añadir sobre Locke. No obstante, vale la pena reparar en el tono de sus palabras:

En algunas partes de los escritos del señor Locke puede quedar la duda de si el alma es inmaterial o no. Pero en esto ha sido seguido sólo por algunos materialistas, enemigos de los principios matemáticos de la filosofía y que están poco o nada de acuerdo con los escritos del señor Locke, salvo con sus errores.

En 1715, Locke era una figura demasiado famosa para ser desautorizada, pero su fama aún estaba eclipsada por sus años anteriores, más radicales. Clarke no lo repudiaba, pero no lo aceptaba tampoco como buen newtoniano. Simplemente lo mantenía apartado, a una distancia prudencial, por haber andado con malas compañías. (La expresión «algunos materialistas» es probablemente un guantazo a John Toland, que seguía manteniendo una libertad de pensamiento cromwelliana frente a las nuevas ortodoxias.)

Ciertamente, Locke nunca vio el «dualismo espíritu/materia» como un axioma, ni como algo indubitable: sus opiniones intelectuales y políticas se habían formado antes de que el nuevo esquema de ideas alcanzara una posición de respetabilidad, y especuló sin miedo sobre algunos asuntos que los escritores posteriores iban a encontrar peliagudos y delicados. Por encima de todo, nunca dio por sentada la inercia de la materia; antes bien, estaba dispuesto a considerar seriamente la posibilidad de que existiera «materia pensante», es decir, de sistemas materiales capaces de llevar a cabo procesos racionales. En la época en que mantuvieron correspondencia Leibniz y Clarke, él ya llevaba diez años muerto. Los hombres con respetabilidad y poder de la corte hanoveriana le perdonaron muchas cosas, pero nunca se olvidaron del todo de los rumores sobre la «falta de sensatez» que acompañaba a su memoria. Ante aquella oportunidad de deslizar un comentario desdeñoso, Clarke no pudo resistirse a la tentación de asestarle un golpe póstumo.

La idea de que la materia podía conformar sistemas «vivos» o «pensantes» fue tenida por heterodoxa a lo largo de todo el siglo XVIII: quienes se molestaban en defenderla eran unos inconformistas por temperamento. En la década de 1720, su exponente fue Julien de la Mettrie, escritor escandaloso cuyas obras fueron consideradas en la época como unas paradojas deliberadamente desaforadas. La Mettrie nunca había sido un miembro respetado por la elite académica francesa. Tras estudiar con Boerhaave en Holanda, publicó dos libros realmente sorprendentes, *L'homme machine* y *L'homme plante*, en los que ridiculizaba las distinciones dogmáticas con las que los científicos del siglo XVII habían clasificado los elementos de la naturaleza. En concreto, rechazaba la equiparación cartesiana entre materia y extensión por imponer restricciones innecesarias a la riqueza de la naturaleza. Al margen de esto (decía), podíamos aceptar las actividades vitales y mentales de los organismos como resultados naturales de sus estructuras materiales. Después fue a visitar a Maupertuis, el director francés de la Academia de Berlín de Federico el Grande. Allí murió tras ingerir unos alimentos en mal estado, según se dijo (al parecer, tras comer paté de faisán). Al llegar a París la noticia de su muerte, la colectividad de los eruditos franceses «biempensantes» debieron de respirar hondo...

No menos sorprendente es el caso de Joseph Priestley, quien, en sus *Disquisiciones* (1777), sostuvo que las explicaciones de Newton en modo alguno dependían de la doctrina de la materia inerte. Priestley fue el inconformista provinciano y culto por antonomasia. Como unitario, su posición dentro del *establishment* intelectual o clerical inglés no fue más respetado que el de La Mettrie en Francia. Fue un intelectual automarginado: un sociniano, no un anglicano, que estudió en la Academia de Disidentes de Daventry, y no en Oxford ni en Cambridge, y que trabajó con la Sociedad Lunar de Josiah Wedgewood, en Birmingham, y no con la Royal Society, en Londres. En una palabra, que no fue un *gentleman*.

Priestley manchó irrevocablemente su hoja de servicios después de 1789. Aplaudió el éxito de la Revolución Francesa, dio un banquete para celebrarla y fue vilipendiado en público por perdonar los crímenes de los regicidas revolucionarios. (Como se sabe, en Inglaterra existía una simpatía generalizada hacia los hugonotes perseguidos, pero los acontecimientos que siguieron a la Revolución despertaron el amargo recuerdo

de la muerte de Carlos I y provocaron un horror generalizado.) Priestley, que vio cómo el populacho prendía fuego a su casa, renunció a su púlpito y emigró a América, donde pasó sus últimos años en Northumberland, Pensilvania. ¿Convenció su alegato a favor de la materia activa a los lectores imparciales de Inglaterra? A esta pregunta hay que contestar con una negativa. Tal vez no hubiera lectores realmente «imparciales». Tal vez los asuntos que se ventilaban (fueran los que fueran) les parecían demasiado graves para ser puestos en peligro.

Después de 1700, ni en Inglaterra ni en Francia resultó el sistema-marco de la modernidad igual de convincente para todas las clases de personas. Si comparamos la manera como fue recibido en los diferentes lugares y países, descubriremos también que algunos pueblos fueron más rápidos en desafiarlo que otros. A la hora de cuestionar la evidencia de la nueva cosmovisión o de disputar su derecho a «darse por sentada», las naciones-estado centralizadas demostraron ser el entorno menos hospitalario para tales discusiones. Las ideas de los *diggers* («cavadores») fueron transportadas a Australia, junto con sus descendientes los convictos, y no es casual que el francés Julien de la Mettrie muriera en Berlín, o el inglés Joseph Priestley en América. Ni en la Inglaterra ni en la Francia del siglo XVIII obligó el inconformismo a los científicos a emigrar, pero algo sí tuvo que ver en ello. Y, en cuanto a los que se quedaron, sin duda sintieron que tenían mayor independencia de espíritu y pensamiento en las provincias: en Birmingham, más que en Londres; o en Montpellier, más que en París. Y, a la hora de proponer nuevas disciplinas cuyos postulados se desviaban de los presupuestos del sistema-marco moderno, era mucho mejor trabajar en otra parte.

En cuanto a otras piezas del andamiaje de la modernidad, es preciso decir que, hacia 1700, este andamiaje no dejaba lugar alguno a especular sobre ningún cambio histórico profundo en el orden de la naturaleza. Dios había creado, al parecer, el mundo unos miles de años atrás, y el mundo parecía haber conservado la misma estructura durante todo ese tiempo, de manera que no era sensato buscar ningún tipo de cambio geológico importante en tan limitado tiempo. Cuando, en el siglo XVIII los viajeros de mentalidad especulativa observaban que las montañas del

Macizo Central francés tenían siluetas como las de los volcanes activos de la actualidad, y se preguntaban si no podrían ser restos de volcanes apagados, la mayor parte de los lectores franceses se mostraban incrédulos. (¡Si el Mont-Dore hubiera tenido una erupción durante los milenios que siguieron a la Creación, este fenómeno habría sido debidamente registrado y recordado!) Las cuestiones de historia natural se abordaban, pues, en medio de grandes dificultades, a no ser que se buscara algún lugar apartado de los centros de la ortodoxia científica.

Así, a finales del siglo XVIII las teorías más influyentes en materia de geología histórica eran las de James Hutton en Escocia y las de Abraham Gottlob Werner en Alemania. La opinión inglesa respetable se mantuvo recelosa respecto a las especulaciones sobre los orígenes de la Tierra hasta bien entrado el siglo XIX. En 1815, año en que la Sociedad Geológica de Londres definió su programa, desautorizó las teorías sobre el desarrollo de la Tierra que propugnaban un trabajo de campo serio destinado a establecer una estratografía de su corteza actual. El caso es que, hasta finales del siglo XIX, tanto en Inglaterra como en Francia las cuestiones sobre geología histórica siguieron levantando grandes polvaredas teológicas, e incluso una defensa seria de la geología histórica podía considerarse como una prueba de «la veracidad de Moisés como historiador».

Con la aparición en 1859 de *El origen de las especies* de Darwin, no se iniciaron los argumentos sobre la legitimidad de una historia científica de la naturaleza; si acaso, se agravaron aún más. En su época de estudiante en la Universidad de Edimburgo en 1819, Darwin pudo presenciar directamente la controversia que se produjo en torno a la obra de William Lawrence *Lecciones sobre fisiología, zoología e historia natural del hombre*, a la que se negó protección editorial sobre la base de que su concepción «materialista» de la fisiología humana era blasfema. Aquel recuerdo acompañaría a Darwin el resto de su vida. Allí aprendió a mantenerse en segundo plano y a trabajar solo. Ocurrió que un amigo de su familia se vio afectado de afasia: no comprendía el mensaje oral de «es hora de comer», pero lo reconocía visualmente si le mostraban un reloj. En sus reflexiones privadas, Darwin exploró la posibilidad de que esta laguna cognitiva fuera resultado de una lesión cerebral fruto, por ejemplo, de un ataque. Pero se cuidó muy mucho de dar a la imprenta sus especulaciones, que confió solamente a sus *Cuadernos* personales (que, como se sabe, no se publicarían hasta los años setenta del siglo XX). Incluso en sus

trabajos sobre la evolución orgánica y los ancestros biológicos de las especies humanas rehuyó todo debate público. En su casa de campo de Kent, cultivó la fama de hombre excéntrico y solitario, y dejó a T. H. Huxley (su «bulldog») la tarea de defender en público sus teorías.

Otro campo excluido de la nueva cosmovisión era el de la psicología. Una vez más, no fue casual que las cuestiones psicológicas se debatieran por primera vez con toda la seriedad que merecen en Alemania y Escocia. Escocia había perdido su autonomía nacional *de facto* a principios del siglo XVII, cuando el rey Jacobo VI de Escocia sucedió a la reina Isabel I y trasladó su corte a Londres, y *de iure* en 1707, al aprobarse la ley de la Unión por la que se creaba Gran Bretaña. También Alemania fue un centón de unidades más grandes o pequeñas, sin tradición de cohesión y centralización, hasta que se produjo el dominio de Prusia en el siglo XIX y la política de Bismarck la lanzó, en una fecha tan relativamente tardía, por la senda nacional. Al eludir la centralización política, tanto Alemania como Escocia eludieron también las presiones culturales que producía la centralización nacional, lo que aseguraba una mayor libertad para que tanto los científicos como el público en general se entregara a unas especulaciones que en otras partes eran tenidas por «ofensivas» a la opinión respetable. En Inglaterra, la hostilidad que suscitó el entusiasmo de Lawrence por la fisiología «atea» francesa fue más amenazadora aún para los psicólogos potenciales. Incluso después de que la fisiología inglesa hubiera demostrado su valía en el siglo XIX, la psicología siguió siendo considerada como un subproducto de, entre otras disciplinas, la neurofisiología o la neurología clínica.

En cuanto a las «ciencias humanas», cabe decir que muchos ingleses siguen mostrando recelo hacia ellas aún en la actualidad. La antropología tuvo más suerte: había surgido como un retoño de la administración colonial. La sociología fue una cenicienta en Inglaterra al menos hasta 1960. Sólo floreció realmente la economía, empezando en la Escocia de Adam Smith como un aspecto de la filosofía moral y alcanzando la exactitud matemática en Cambridge sin perder sus raíces filosóficas. Alfred Marshall fue primero un filósofo, John Maynard Keynes fue alumno de G. E. Moore, mientras que la teoría económica angloamericana se escoró claramente del lado «racional» del cartesianismo. La economía no exploraba la maraña causal de los motivos o sentimientos que se escondían detrás de las decisiones humanas, sino que prefería explorar las deci-

siones racionales de productores, consumidores, inversores o políticos «ideales». Para los fines de la economía, los factores «causales» quedaron marginados a favor de cálculos más exactamente «racionales». De esta manera, las convenciones de la modernidad se protegían en la vida del intelecto, así como en la respetable sociedad inglesa.

Volviendo a las pruebas documentadas, hay una fuente que arroja una luz especial sobre el «subtexto» de la nueva visión del mundo. Ya nos hemos referido antes a la correspondencia intercambiada en 1714 y 1715 entre Leibniz y Clarke, quien hacía de «testaferro» de Newton. El blanco al que apuntaba la primera carta de Leibniz era, como vimos, la incapacidad de Newton para probar matemáticamente que el sistema solar debía ser estable. A medida que se cruzan las misivas, el debate se va ampliando y son cada vez más los presupuestos de la nueva cosmovisión que se ofrecen a nuestra consideración. Si, más allá del contenido de estas cartas, nos fijamos en los recursos retóricos utilizados en ellas, veremos algo mejor los intereses que estaban en juego en esta confrontación entre la filosofía natural y la teología.

Al principio, las cartas parecen centrarse en argumentos apriorísticos sobre la física, como, por ejemplo: «¿Puede existir una cosa como el vacío? ¿Tienen las partículas materiales el mínimo tamaño posible? ¿No pudo el universo empezar a existir bastante antes, doscientos metros más a la izquierda? ¿Pueden los cuerpos atraerse mutuamente a millones de kilómetros de distancia espacial sin ayuda ni intervención de ningún agente externo?». Todas estas preguntas encierran connotaciones no científicas y abundan en referencias y postulaciones cuyo significado más profundo podría pasarse fácilmente por alto. Incluso la argumentación sobre la estabilidad del sistema solar encierra un mensaje más profundo. Como dice Leibniz,

> Cuando Dios realiza milagros, no lo hace con objeto de atender a las necesidades de la naturaleza, sino a las de la gracia. Quien piense de otra manera debe de tener una idea muy mezquina de la sabiduría y del poder de Dios.

Newton debería avergonzarse de haber publicado una teoría de la diná-

mica planetaria tan desprovista de implicaciones edificantes: «¿De veras que Dios no supo crear un sistema planetario que no fuera tan inestable?». La discusión se alarga en el tiempo y no ya sólo sobre las regularidades que rigen de hecho los fenómenos naturales, sino también sobre la cuestión de saber si esta imagen de la naturaleza muestra la racionalidad de Dios con suficiente claridad como para que pueda sustentar una teología «racional».

En sus réplicas, Clarke y Newton nunca cuestionan a Leibniz cuando éste hace referencia directamente a los presupuestos de la nueva cosmovisión:

> Es cierto, y muy de lamentar, que existen personas en Inglaterra, así como en otros países, que niegan o corrompen en gran medida la religión natural propiamente dicha.

Siempre que esto sucede, ellos prefieren dar marcha atrás, conceder el principal punto en discusión y variar su afirmación sobre la postura de Newton, de manera que deje de resultar vulnerable a las objeciones de Leibniz. Por supuesto, un cuerpo no puede actuar allí donde no está; pero la teoría de la gravitación de Newton nunca pretendió afirmar que fuera así. Por supuesto, la decisión de Dios sobre el lugar en el que crear el cosmos en el espacio no fue «irracional»; sin duda los humanos no son capaces de descubrir las razones por las que Él actuó como lo hizo. Tampoco cuestionan que la filosofía natural debe ofrecer una visión edificante de los planes de Dios para con la naturaleza. A Newton siempre le agradó ver que sus ideas «funcionaban bien teniendo presentes a los hombres que creían en una deidad»; pero, en los *Principia*, trató simplemente de mostrar la presencia de relaciones matemáticas entre los fenómenos de la dinámica y la astronomía. Éste era, a lo sumo, el primer paso de un largo camino hacia una visión global de la Creación natural por parte de Dios, no el camino completo; pero confiando en que la imagen definitiva apoyara la interpretación teológica de la Creación que tanto preocupaba a Leibniz.

Los llamamientos retóricos que encontramos en las cartas de ambas partes muestran varios puntos de acuerdo. Tras sus palabras advertimos imágenes y analogías compartidas. Si la naturaleza fuera como creían los filósofos, podríamos dar por sentada toda otra serie de temas. Dios nunca fijaría el orden de la naturaleza de una manera menos racional y pru-

dente que la que utilizaría un rey sabio para organizar su estado; ni tampoco velaría Dios por la naturaleza con menos solicitud con la que vela un marido y padre por su esposa y familia. Si leemos la correspondencia prestando especial atención a estas analogías, salta a la vista una imagen recurrente que tiene la viveza gradual de una foto instantánea.

Una vez más, los temas más destacados implícitos en la correspondencia son la «estabilidad» y la «jerarquía». Todo en el orden natural testimonia (o puede hacerse que testimonie) el dominio de Dios sobre la naturaleza. Dominio que se extiende a todos los rincones del mundo, natural o humano, y se manifiesta en cada nivel de la experiencia. Lo que es Dios para la naturaleza lo es el rey para el estado. Nada más justo y saludable, pues, que el hecho de que una nación moderna modele su organización estatal sobre las estructuras que Dios nos deja ver en el mundo de la astronomía. El Rey Sol ostenta su autoridad sobre sucesivos círculos de súbditos, todos los cuales conocen perfectamente el lugar que ocupan y se mantienen en sus propias y respectivas órbitas. Lo que es Dios para la naturaleza, y el rey para el estado, lo es el marido para su esposa o el padre para su familia. El paternalismo restablecido en los círculos respetables después de 1660 desempeña, así, una función justificadora en el orden de la naturaleza. En este sentido, y de todas estas maneras, el orden de la naturaleza y el de la sociedad resultan estar regidos por toda una serie de leyes parecidas.

Conviene añadir una nota a pie de página. Las agendas o programas ocultos de las culturas, como el de los individuos, a menudo destacan tanto por sus símbolos como por los hechos puros y simples. La imagen de la familia y el estado como realidades modeladas según el sistema solar dominó la imaginación de los europeos y americanos respetables durante muchas generaciones. Se puede encontrar un monumento especialmente simbólico en la tumba de Stockbridge, Massachusetts. Refiriéndose a la muerte de su primo Edie Sedgwick, John P. Marquand junior pregunta:

¿Habéis visto alguna vez la vieja tumba de Stockbridge? El panteón de la familia se halla situado en un rincón del camposanto. Lo llaman la tarta de Sedgwick. El lugar es bastante hermoso. En el centro, el juez Theodore Sedgwick, el primero de los Sedgwick de Stockbridge y tatarabuelo de Edie y mío, está enterrado bajo su lápida, que es un obelisco muy alto; su mujer Pamela reposa a su lado [...]. [Alrede-

dor] hay otras lápidas más modestas, pero escalonadas y formando un círculo por detrás. Todos los descendientes del juez Sedgwick están enterrados, generación tras generación, mirando hacia su ancestro. Según la leyenda, el día del Juicio Final, cuando se levanten y miren al juez, no deberán ver a nadie que no sea de la familia de los Sedgwick.

La forma del panteón familiar—un sistema planetario en el que el patriarcal juez es el «padre sol»—testimonia el poder social de la tradicional imagen astronómica.

Al estudiar los subtextos de la cosmovisión newtoniana, hemos visto cómo nuestros tres tipos de pruebas son de carácter circunstancial; unas pruebas que, aunque con fuentes e implicaciones completamente diferentes, apuntan en la misma dirección. Si quedaba alguna duda de que en esta cosmovisión se ventilan más cosas que en una teoría científica del siglo XX, una lectura detenida de las cartas Leibniz-Clarke la despeja al punto.

Aquí no nos interesa la «ciencia» tal y como la entienden los positivistas modernos, sino con una cosmópolis que ofrece una visión global del mundo, es decir, una visión que abarca todas las cosas en términos tanto «político-teológicos» como científicos o hermenéuticos. Quienes reconstruyeron la sociedad y la cultura europeas tras la Guerra de los Treinta Años tomaron como principios-guía la estabilidad en (y entre) las distintas naciones-estado soberanas y la jerarquía dentro de las estructuras sociales de cada estado concreto. Para quienes tuvieron que realizar esta tarea, era muy importante creer que los principios de estabilidad y jerarquía impregnaban todo el plan divino, desde el cosmos astronómico hasta cada familia particular. Bajo la inercia de la materia, veían que tanto en la naturaleza como en la sociedad las acciones de las cosas «inferiores» dependían de—y estaban subordinadas a—la supervisión y control de seres «superiores» y, en última instancia, de su Creador. Cuanta mayor confianza se tenía en la «subordinación y autoridad» de la naturaleza, menos inquietud debían producir las desigualdades sociales. Algo parecido ocurría con la «irracionalidad» de las emociones. Si los súbditos ordenaban la vida de manera indiscreta, se producirían unos

desórdenes sociales que, si bien podían resultar divertidos en las novelas de un Daniel Defoe, eran sumamente desagradables en la vida real.

El sistema global de ideas sobre la naturaleza y la humanidad que formó el andamiaje de la modernidad fue, así, un mecanismo social y político, además de científico, que prestaba legitimidad divina al orden político de la nación-estado soberana. A este respecto, la cosmovisión de la ciencia moderna—tal y como se plasmó de hecho—se ganó el favor general en torno a 1700 tanto por la legitimidad que según parece otorgaba al sistema político de las naciones-estado como por su capacidad para explicar los movimientos de los planetas o el flujo y reflujo de las olas.

Por su parte, los inconformistas, que ponían en cuestión los presupuestos de este sistema-marco, fueron objeto de escarnio y contumelia no tanto por su temeridad intelectual como por otras razones. O bien, como fue el caso de Julien de la Mettrie, fueron sospechosos de hábitos malfamados, o bien fueron tachados de subversivos políticos, como fue el caso de Tom Paine, John Toland y, sobre todo, Joseph Priestley, cuyo delito imperdonable fue sostener que la Revolución Francesa tenía cosas buenas (¿qué otra cosa se podía esperar de un hombre que negaba la inercia de la materia y sostenía que unos simples «átomos» podían ser centros de poder autónomo?). Nunca se cuestionó la adecuación de las explicaciones científicas aportadas por estos heterodoxos; se condenaba simplemente su carácter, así como su supuesta falta de piedad religiosa o de respeto hacia la sociedad establecida. Una vez más, desde nuestra perspectiva actual doscientos años después, lo que por su formulación parece una disputa científica formó parte en realidad de un debate más amplio cuyas consecuencias prácticas tuvieron que ver tanto con cuestiones políticas y sociales como científicas o intelectuales.

EL SEGUNDO DESMARQUE RESPECTO DEL RACIONALISMO

En nuestro recorrido, nos hemos alejado bastante de *La grande encyclopédie* y de la visión heredada de la modernidad. Lejos de ser la filosofía y la ciencia «modernas» unas disciplinas abstractas y acontextuadas, susceptibles de ser frecuentadas por cualquier *ésprit* reflexivo, independientemente del país o período histórico, hemos visto cómo adoptaron una formas idiosincráticas profundamente enraizadas en—y dependientes

de—su situación histórica. No sólo el surgimiento de la filosofía en el siglo XVII no estuvo desvinculado de acontecimientos como la Guerra de los Treinta Años (como a menudo quieren hacernos creer los historiadores), sino que además dicha explicación deja sin aclarar aspectos trascendentales de dicho proceso.

Nuestra versión revisada nos lleva a dividir el período que va de 1570 a 1720 en cuatro generaciones, en cada una de las cuales la vida europea presenta un tono característico. Hasta 1610, hay una confianza extendida, aunque no universal, en la capacidad de los humanos para vivir sus vidas según sus propias luces y para tolerar la existencia de una gran diversidad de creencias. Además de Michel de Montaigne, tanto Francis Bacon como William Shakespeare manifiestan esta confianza hasta las últimas fases de su obra. Shakespeare explora las posibilidades del carácter humano con gran reciedumbre, sin dar nunca la sensación de hallarse coartado por la preocupación de tener que parecer ortodoxo y respetable. Su tono sólo cambia en *El cuento de invierno*, *La tempestad* y en otras obras tardías. En cuanto a Bacon, nacido en 1561, unos treinta y cinco años antes que Descartes, su actitud hacia la vida y el pensamiento está en su mayor parte configurada antes del final de la centuria; sus escritos no muestran en modo alguno ese espíritu de «cierre de fronteras» que predomina entre las décadas de 1610 y 1640. Antes al contrario, es uno de los primeros filósofos sociales en mostrarse abierto a la perspectiva de un futuro a largo plazo, en el que los seres humanos estarán sometidos solamente a su propia voluntad a la hora de decidir cuáles han de ser las técnicas y derroteros que seguir. Para Bacon, al igual que para Montaigne, es la experiencia la que impone límites a la teoría y a la doctrina, y no al revés.

Después de 1610, este tono de confianza deja paso a un clima de catástrofe. Los europeos teológicamente comprometidos no creen en unas doctrinas concretas sobre las que no existe consenso, sino en su propia creencia. La doctrina y la experiencia andan ahora reñidas. Un poeta como John Donne—cuya experiencia de la vida y el amor corrió pareja con su familiaridad con el interminable debate sobre la teología de la Contrarreforma—capta perfectamente en un solo verso este desacuerdo absoluto entre la experiencia y la teoría,

> Batter my heart, three person'd God

un verso que se da de bruces espiritualmente con todos los problemas teológicos que entraña la Trinidad. Para subsanar la paradoja, hace un llamamiento a los ángeles para que «hagan resonar sus trompetas [...] por todos lo rincones imaginados de la tierra redonda». Difícilmente podía haber un contraste más fuerte con Shakespeare, nacido apenas tres años antes que él.

Esta defensa de unas doctrinas que nadie podía «demostrar» de manera satisfactoria, ni compaginar con su experiencia personal, generó, a modo de subproducto, un espíritu perfeccionista que iba a convertirse en uno de los rasgos más característicos de la modernidad. Descartes se empeñó en encontrar un método racional que resolviera los enigmas científicos, pero volvió la espalda a los métodos empíricos más modestos de Bacon y se mostró convencido de que no se debía confiar en nada que no fuera la búsqueda de la certeza absoluta. A la larga, según sus propios razonamientos, cada teoría debía llegar a un acuerdo con la experiencia. Pero él estaba seguro de que la inteligibilidad y certeza de los conceptos matemáticos, «claros y distintos», tenían prioridad sobre la fundamentación empírica de hechos intelectualmente inconexos. El nuevo programa de investigación de los filósofos de la naturaleza del siglo XVII se presentó como algo a la vez «matemático» y «experimental». Pero, ante todo y básicamente, fue una búsqueda de la certeza matemática, mientras que la búsqueda de apoyos e ilustraciones experienciales quedaba reducida a un segundo plano.

De ahí la esquizofrenia que se advierte entre el Descartes criptoanalista y el Descartes fundacionalista: no pudo salvar el vacío que existía entre, por una parte, unas teorías sobre la naturaleza matemáticamente lúcidas pero al mismo tiempo abstractas y, por otra, desciframientos detallados de los fenómenos concretos de experiencia. El perfeccionismo engendró en otras partes esta misma esquizofrenia. La abadía de Port Royal, situada a las afueras de París, fue el centro (o un centro alejado del verdadero centro) de una comunidad de jansenitas, entre los que figuran algunos de los escritores e intelectuales más eximios de la Francia de mediados del siglo XVII. A los dramaturgos y filósofos que vivían en la abadía les resultó muy difícil compaginar la perfección espiritual que buscaban con sus éxitos mundanos. Así, Jean Racine, mientras vivió en la

comunidad, se vio obligado a condenar su propio talento de dramaturgo y al matemático y escritor devoto, Blaise Pascal, le pareció igualmente ambiguo su talento intelectual. La mitad del tiempo dedicaba su talento a fines buenos, con indudable satisfacción personal, y la otra mitad, en la que relajaba su relación con Dios, se atormentaba y angustiaba por creer que estaba malgastando su talento.

Después de 1650 vino un período transitorio de unos cuarenta años, en el que los conflictos doctrinales del siglo precedente quedaron apartados y el esfuerzo se concentró en las tareas de la reconstrucción. Diplomáticamente, las naciones-estado europeas aceptaron la posibilidad de disentir. De puertas adentro, la ortodoxia tenía más importancia que la verdadera convicción. Las cuestiones doctrinales perdieron su importancia primordial y en el debate se insinuó cierto tono de cinismo. «Yo soy siempre de la opinión de los entendidos si éstos hablan primero», dice agudamente William Congreve. Este cinismo difícilmente puede ser una sorpresa en una época en la que la grey acudía a oír a los ministros de la iglesia establecida sólo porque se le exigía por ley. Aún se podía dejar sin contestar la pregunta sobre si la «batalla por la estabilidad» se había ganado realmente, o si la Restauración del *status quo ante* resultaría sólo temporal, ya política ya doctrinalmente; pero, por el momento, aquel compromiso cínico era el pequeño precio que pagar por las bendiciones que reportaba la *détente*.

Hacia el final de la centuria, algunas incertidumbres dan paso a la seguridad, por no decir incluso a la complacencia. Newton había contestado al menos a las cuestiones astronómicas que había dejado sin contestar Copérnico, revelando un orden en la naturaleza que justificaba al parecer un compromiso con la estabilidad y la jerarquía que se daban por igual en la monarquía absoluta de Luis XIV de Francia y en la monarquía constitucional de Guillermo II de Inglaterra. Entre tanto, los asuntos de la ortodoxia quedaban relegados a un segundo plano. No es que la gente recuperara la solidez de la caracterización shakespeariana o la curiosidad omnívora de Montaigne respecto de la experiencia humana, sino más bien que las viejas batallas por asuntos doctrinales ya no parecían merecedoras de dicho esfuerzo. Según Alexander Pope, la «práctica» era lo único que contaba:

For forms of government let fools contest;
Whate'er is best administered is best;

For modes of faith let graceless zealots fight;
His can't be wrong whose life is in the right.

[Que los bobos se peleen por las formas de gobierno.
El mejor será siempre el mejor administrado.
Que los zafios zelotes se peleen por los modos de fe.
No puede estar equivocado quien lleva una vida justa.]

(¡Ya iba siendo hora de que alguien volviera a llamar «zafios» a los fanáticos zelotes!)

Esta explicación revisada, tal y como la hemos expuesto aquí de manera sucinta, fue escasamente aceptada o comprendida por los historiadores de la ciencia o la filosofía antes de la década de los sesenta. Y los pocos que la aceptaron la despacharon con el calificativo de irrelevante. Empapados de una visión racionalista de la ciencia, todos los datos empíricos «apoyaban», «dejaban de apoyar» o «prestaban parcial apoyo», según ellos, a nuevas hipótesis que medían según criterios numéricos y probabilísticos. Sólo el éxito explicativo de las nuevas ideas—cuantitativas, a poder ser—era relevante para su valoración o rasero racional. Todavía en la década de los setenta, la única concesión que hicieron fue la de permitirnos estudiar la evolución conceptual y teórica con un ojo puesto en los cambios ocurridos en el contenido explicativo de la ciencia. Nuestra postura al respecto es más radical. Cuando nosotros preguntamos «¿Qué estaba en juego para las personas que aceptaron la cosmovisión newtoniana en 1720?», las consideraciones que pesaron para estas personas van más allá de lo que los filósofos del siglo XX llamarían «explicativo». En concreto, la función cosmopolita de la visión del mundo contó tanto como la función explicativa, si no más incluso; y sólo podemos dar una explicación pormenorizada de su aceptación si la «recontextualizamos» y, por tanto, eliminamos todos los límites impuestos a los factores susceptibles de considerarse «relevantes». Las pruebas históricas pueden ser todo lo circunstanciales que se quiera, pero sitúan la aquiescencia al newtonianismo—al igual que la búsqueda de la certeza—dentro del marco social y político de su tiempo.

Hasta los años setenta de nuestro siglo, la historia de la filosofía de la ciencia la escribieron personas de talante racionalista interesadas sobre todo en los aspectos intelectuales de la ciencia natural. Cuando otras per-

sonas de mentalidad no científica descubrían implicaciones éticas o políticas en los resultados de la ciencia, esto era (para aquéllas) un accidente histórico que no arrojaba ninguna luz especial sobre el significado de los resultados. Por esa época, el libro de T. S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, pareció atrevido a mucha gente por el mero hecho de admitir que personas de diferentes épocas podían situar determinadas explicaciones científicas alrededor de esquemas explicativos completamente distintos. Sin embargo, a la hora de aceptar o rechazar ideas científicas nuevas, ni el propio Kuhn admitía la entrada en juego de posibles interpretaciones sociales y políticas. Hasta la década de los ochenta, no han ido los estudiosos mucho más allá de los meros cambios en el contenido interno de las ciencias ni se han preguntado por la manera como influye el contexto externo en su elección de determinados problemas y esquemas explicativos.

La atención prestada a un contexto práctico y más amplio para las especulaciones es tan viejo como la *República* de Platón, y el sueño de una «cosmópolis» capaz de mantener unidos los órdenes de la naturaleza y de la sociedad ha formado parte de nuestra tradición durante al menos todo ese tiempo. Sin embargo, durante cincuenta años, a partir de la década de los veinte, la visión racionalista de la ciencia estuvo tan profundamente atrincherada en el mundillo académico que las referencias a la «función social» de la ciencia eran fácilmente tildadas de herejías izquierdistas. Sólo ahora se reconoce públicamente que las ideas científicas tienen agendas ocultas, además de las explícitas, y que, incluso después de haberse realizado todo el trabajo explicativo en el plano de la teoría, necesitamos mirar a los intereses secundarios que las nuevas ideas dirigen en la práctica. Si seguimos la faz cambiante de la ciencia entre 1750 y 1920, no debemos considerar solamente el contenido teórico de la física desde Isaac Newton hasta Albert Einstein, o el de la biología desde John Ray hasta T. H. Morgan, sino también el papel desempeñado por el newtonianismo como justificación «cosmopolita» del «orden social moderno». Así pues, hay dos cosas que merecen especialmente nuestra atención: por una parte, la insistencia en que el principio organizador necesario tanto de la naturaleza como de la sociedad es la estabilidad y, por la otra, la tensión existente entre la razón y las emociones en la conducta individual y colectiva.

A partir de 1700, las relaciones sociales en el seno de la nación-esta-

do se definieron en términos horizontales de superioridad y subordinación, sobre la base de la afiliación de clase: los «órdenes inferiores» se consideraron en general subordinados e inferiores a los de la «clase superior». Cada clase ocupaba su lugar en el sistema horizontal constituido por la nación-estado, estructura en cuya cúspide se encontraba el rey. La función social solía estar definida por la posición de las personas en cuestión y se aplicaba a sus esposas e hijos por asociación. Como subproducto de la nación-estado, la distinción de clases se convirtió, lo que nunca había ocurrido antes, en el principio organizativo más importante de toda la sociedad. En Francia especialmente, la fuerza clave de la sociedad residía en la facultad «solar» del monarca para controlar (e iluminar) las actividades del estado. El soberano supervisaba la corte y demás estamentos regios e influía en las acciones de la alta y pequeña nobleza directamente; mientras que las acciones de los órdenes o «masas» inferiores seguían la pauta general indirectamente y a cierta distancia. La subordinación—o superioridad—de las clases era horizontal en teoría, pero en la práctica, en el ejercicio social del poder, era orbital. La estabilidad social dependía de que todas las partes de la sociedad «conocieran el lugar que ocupaban» respecto a las demás y de que conocieran también los modos recíprocos de conducta que eran más apropiados y racionales.

En este caso, el modelo planetario de sociedad era explícitamente cosmopolita. Sin esta justificación, la imposición de la jerarquía a «los órdenes inferiores» por parte de «la clase superior» sería arbitraria e interesada. En la medida en que esta jerarquía reflejaba la estructura de la naturaleza, su autoridad era autoexplicativa, autojustificadora y aparentemente racional. La creencia filosófica de que la naturaleza obedece a «leyes» matemáticas que aseguran su estabilidad mientras plazca a Dios mantenerla tal y como está es una idea socialmente revolucionaria: tanto el *cosmos* como la *polis* son, al parecer, autosuficientes, y su «racionalidad» conjunta garantiza su estabilidad. En la temprana fecha de 1650, a la gente le preocupaba la eventualidad de que el mundo estuviera tocando a su fin. En 1720, los nietos de estas personas estaban contentos porque un Creador racional y omnisciente hubiera hecho un mundo que funcionaba a la perfección.

La sacralización de la estabilidad social tuvo sus implicaciones prácticas. El lugar que ocupaba la familia en la sociedad estaba definido por

el que ocupaban sus miembros varones; así, la discriminación sexual (o sexismo) se convirtió en un rasgo constitutivo del nuevo estado. Y esto tuvo a su vez implicaciones varias en la práctica. Un joven podía poner en peligro su posición socioeconómica mediante un «mal» matrimonio, pero una joven «mejoraba» casándose con un hombre socialmente superior. No tiene nada de extraño que la novela tomara forma y se hiciera popular en esta fase de la historia. Cuando Henry More convirtió la ética en materia de la teoría filosófica, despertó en los escritores literarios cierto interés por las cuestiones morales más importantes. Después de 1660, el terreno estaba, así, abonado para que Defoe y Richardson exploraran las aventuras o desventuras de personajes (por ejemplo, Moll Flanders) que acusaban los cambios y azares que corrían paralelos con los nuevos patrones sociales. Desde Defoe y Richardson hasta Thackeray y Edith Wharton, la tragicomedia de la ascensión social iba a mantener bien ocupados a todos los tejedores de historias.

Entre tanto, Gran Bretaña y otros estados europeos consolidaban sus colonias de ultramar: en Irlanda, América, Asia, Australia y África. El modo horizontal de organización que determinaba las relaciones de clase y sexo se extendió a las relaciones entre las razas también. Los patrones discriminatorios inventados de puertas adentro se aplicaron a su vez a los pueblos conquistados y el racismo se convirtió, así, en la expresión de la subordinación, instituida por Dios, de los «inferiores» colonizados respecto a sus «superiores» colonizadores. De por sí, la discriminación racial, sexual y clasista no era una práctica nueva. En el pasado, numerosas poblaciones habían sido esclavizadas tras ser conquistadas, la herencia se había restringido a la línea masculina y, con frecuencia, las poblaciones habían quedado fijadas en los roles de leñadores o aguadores. Pero el nuevo marco cosmopolita daba a estos patrones discriminatorios una nueva respetabilidad al dar a entender que formaban parte esencial del plan que tenía Dios reservado a la naturaleza y la humanidad.

El otro rasgo socialmente trascendental de la nueva cosmovisión fue la separación radical entre la razón y las emociones. Esto no era sólo una doctrina teórica, de pura y exclusiva relevancia intelectual; antes bien, fue algo que, desde finales del siglo XVII hasta mediados del XX, modeló y marcó la vida de Europa tanto social como personalmente. Al igual que otros elementos del andamiaje de la modernidad, esta discrepancia «se daba por sentada» con frecuencia, como algo connatural a la vida social

cotidiana de la nación-estado. Así, el cálculo se entronizó como virtud distintiva de la razón humana y la vida de las emociones quedó arrinconada, repudiada, como algo que pudiera distraer al individuo a la hora de tomar una deliberación lúcida. En este sentido social, la «emoción» se convirtió en un recurso eufemístico para referirse al sexo: para quienes valoraban un sistema de clases estable, la atracción sexual era la principal fuente de desbarajustes sociales. Volviendo al pasado reciente, hará aproximadamente una generación muchos jóvenes—por supuesto, jóvenes «sanos y saludables»—ignoraban el hecho de que las jóvenes—por supuesto, jóvenes «bonitas»—disfrutaran realmente con el sexo; al tiempo que a las jóvenes bonitas se les desalentaba a sentir verdadero placer activo en las relaciones sexuales, considerado como algo impropio de una señorita de pro. Así, lo que empezara como mera distinción teórica en Descartes, entre el poder intelectual de la «razón» humana y las «causas» fisiológicas de las emociones, acabó convirtiéndose en una oposición en la práctica entre la racionalidad (buena) y el sentimiento o impulsividad (malos).

Estos tabúes tuvieron de nuevo una base clasista. Los señoritos sanos y las señoritas bonitas, a quienes se alentaba a renunciar al «emocionalismo», procedían de familias que pertenecían (o aspiraban a pertenecer) a la oligarquía culta; lo cual no se aplicaba igualmente a los hijos de los «órdenes inferiores». Pero hay que decir también que esta actitud hacia la sexualidad era nueva: sólo se volvió obligatoria para las clases «respetables» en el siglo XVII. Los *Ensayos* de Montaigne contienen pocos rastros de esta «novedad»; en ellos se trata el sexo como algo espontáneo, mutuamente placentero e igual entre los sexos. La ola de ansiedad puritana hacia la sexualidad subió como la espuma a mediados del XVII. Así, las inhibiciones de las que Freud trató de liberar a la gente a finales del siglo XIX no se perdían en la noche de los tiempos: eran fruto de unos temores que habían brotado a la existencia *de novo*, cuando se concibió el estado clasista como una solución para los problemas planteados a principios del siglo XVII. Las cosas siguieron más o menos iguales mientras la cosmópolis moderna mantuvo su hegemonía; es decir, desde Daniel Defoe hasta *El amante de lady Chatterley*. Cuando tocó a su fin, la base clasista de este prejuicio social presentaba unos tintes casi humorísticos. Por ejemplo, en la causa judicial abierta contra los libros de bolsillo Penguin por la supuesta obscenidad de la edición no expurgada de *Lady Chatter-*

ley, Mr. Mervyn Griffith-Jones, togado de gran prestigio, preguntó a un testigo: «¿Es éste un libro que usted desearía ver en manos de su criada?». Su pregunta produjo una gran carcajada en toda Gran Bretaña. Pero, si él consideraba subversivo el libro de D. H. Lawrence, no era por sus ideas sobre el sexo. Las criadas, al igual que la clase inferior en general, eran presumiblemente más libidinosas que la clase media. Si la novela era una fuente de peligro, era porque las relaciones sexuales ilícitas que describía atravesaban las fronteras de clase. ¿Qué ocurriría si todos los criados y criadas del reino imitaran al guardabosques de lord Chatterley? ¿Qué manera habría, entonces, para mantener a raya a la servidumbre?

Las implicaciones sociales de la nueva cosmópolis tienen un rasgo común: son precursoras de una noción que ha desempeñado recientemente un papel importante en la retórica política y social; a saber, el de los «valores tradicionales». A lo largo de toda la Edad Media y el Renacimiento, los clérigos y los laicos cultos comprendieron que los problemas de ética social (o «valores») no se solucionaban apelando a una supuesta «tradición» única y universal. En situaciones serias, había que sopesar bien las múltiples consideraciones y tradiciones coexistentes. Hasta que el siglo XVII no convirtió la ética en una rama más de la filosofía teórica, «la ética de casos concretos» fue tan fructíferamente retadora en el plano intelectual como la interpretación constitucional en la práctica judicial de Estados Unidos. No se proponía suministrar una única solución a cada problema moral, sino que intentaba orientarse en su camino a través de un territorio ético inexplorado, sirviéndose de todos los recursos disponibles del pensamiento moral y la tradición social.

Sobre la situación de la ética en el cristianismo histórico, podemos decir, por tanto, que, «tradicionalmente, o no hubo ninguna tradición o hubo una pluralidad de tradiciones: no hubo una única tradición, sino varias tradiciones paralelas, más o menos estrictas o liberales pero todas ellas aceptables». Independientemente de lo que enseñaran los predicadores de mano dura de la Contrarreforma, los agustinos, conocidos por su espíritu particularmente severo, nunca «sintonizaron del todo»; como tampoco los teólogos medievales ni los renacentistas vieron en la pluralidad de tradiciones un elemento que deplorar, y mucho menos que debiera ser eliminado. En ese período histórico, la iglesia occidental fue una institución transnacional que trató de manera realista a personas de países tan distintos como Escocia, Sicilia, Polonia o Portugal. Las cues-

tiones morales tenían el pluralismo incorporado desde el principio; la resolución más sabia era la que se producía como consecuencia de mostrar equidad entre las distintas exigencias que surgían en la práctica y en casos específicos.

Hasta que no se inventó la teoría ética y el dogma adquirió un sentido imperativo, no se convenció finalmente la gente de que las cuestiones morales tenían respuestas únicas, simples y autoritarias. En los años que precedieron a la Reforma, tanto la teología moral como la general estaban abiertas a debate en las distintas regiones de la iglesia, y ello sobre una base colegial. La curia romana no emitió sus normativas sobre cuestiones morales, con la autoridad papal, hasta después de 1700. Este cambio hacia una autoridad centralizada fue una táctica para fortalecer las defensas de la iglesia contra las herejías protestantes, al igual que posteriormente Pío Nono trataría de fortalecer la iglesia contra las consecuencias deletéreas de la Revolución Francesa.

Así pues, desde su comienzo hacia 1700, la idea de los «valores tradicionales» fue un instrumento de la retórica conservadora. En el cristianismo medieval, la gente vivía felizmente, con una idea aristotélica de «prudencia», según la cual era no solamente innecesario, sino además una memez, imponer un único código de normas morales, un código que no tuviera en cuenta las diferencias importantísimas entre, por una parte, los problemas abstractos de una teoría como la geometría y, por la otra, los problemas concretos de práctica moral. El andamiaje de la modernidad sirvió para racionalizar las doctrinas morales y sociales respetables que hasta entonces habían sido simplemente el extremo «rigorista» de un espectro aceptable: de esta manera, la oligarquía culta explotó su poder social para reforzar su posición de una manera interesada. En esta tesitura, tal vez sea menos sorprendente que un librepensador como Julien de la Mettrie, un inconformista como Joseph Priestley y un sabio original como Charles Darwin se sintieran compelidos a dar coces contra el aguijón.

Repárese bien en lo que significa realmente nuestro segundo desmarque respecto del racionalismo. Por una parte, permite ver que el éxito de la ciencia ha descansado, históricamente hablando, en consideraciones tan-

to políticas como explicativas. Nosotros no ofrecemos aquí una interpretación teórica de este hecho. No decimos que la concepción newtoniana, por ejemplo, fuera la teología de la nación o la ideología del estado burgués o, finalmente, la «superestructura intelectual» del capitalismo. Antes bien, la presentamos como un elemento más de un síndrome cuya verdadera significación sólo se puede ver recurriendo a la etnografía o a otros métodos empíricos. De no haber dispuesto de ninguna prueba, no habríamos tenido motivos para relacionar los éxitos del esquema newtoniano con los imperativos sociales de la centralizada nación-estado del siglo XVIII. Nuestra versión revisada puede salir o no airosa de un examen ulterior de los hechos, pero al menos se basa en observaciones circunstanciales como interpretaciones plausibles.

De la década de los veinte a la de los cincuenta, los filósofos trataron la ciencia como una empresa abstracta cuyo progreso se podía definir y ensalzar sin referencia a la situación histórica en la que se realizaba dicho progreso. En los años sesenta, se mostraron abiertos a la posibilidad de que los patrones para el progreso en la ciencia fueran variables y estuvieran sujetos a «cambios paradigmáticos» y otros cambios de orientación y énfasis. A tenor de nuestras investigaciones, vemos la necesidad de ir más allá aún. En los siglos pasados, el trabajo científico se hacía como parte de «modos de vida» o «mundos de vida» muy distintos a los moldes dentro de los cuales se hace ahora. Por ejemplo, Newton y sus colegas no se preocuparon demasiado por las aplicaciones tecnológicas de la ciencia; se interesaron más bien por las implicaciones teológicas de las nuevas ideas científicas, mientras que muchos de sus lectores se preocupaban por sus implicaciones para las cuestiones cosmopolitas relacionadas con las obligaciones políticas y la estructura social.

Puede que aquí no hayamos enunciado todas las consideraciones relevantes. Pero, al menos, hemos dado el importante paso de reformular la siguiente pregunta empírica: «¿Qué fue lo que estuvo realmente en juego para los científicos, y otras personas interesadas por la ciencia, en tal o cual período concreto?». En vez de dejar que nuestros patrones intelectuales actuales influyan en las ideas de otras generaciones pasadas, hemos preferido introducirnos en las mentes de las personas que vivieron en una situación histórica determinada y nos hemos esforzado por descubrir qué fue lo que dio a sus ideas científicas el encanto que les hizo ganarse un puesto de honor en el «sentido común» imperante en su época.

CAPÍTULO CUARTO

EL OTRO LADO DE LA MODERNIDAD

EL APOGEO DE LA NACIÓN SOBERANA

Los años que van de la década de 1690 a 1914 marcan el apogeo en Europa de la «nación» soberana. Durante más de dos siglos, pocas personas cuestionaron seriamente que la nación-estado era, tanto en la teoría como en la práctica, la unidad política fundamental. Estos años presenciaron también el apogeo de la visión de la naturaleza que aquí hemos llamado el sistema-marco de la modernidad. Sobre todo en Inglaterra y Francia, sólo algunos espíritus recios dispuestos a no sintonizar intelectual y socialmente con sus contemporáneos desafiaron ya la separación cartesiana entre razón humana y máquina natural, ya la cosmópolis estable y jerárquica que construyeron los newtonianos sobre esa base. Con todo, hasta después de 1914 esas ideas científicas y prácticas sociales no volverían a ponerse en tela de juicio de manera generalizada. Por primera vez, la soberanía absoluta de la nación individual sería vista como algo disfuncional y anacrónico. Por aquel entonces, la ciencia se lanzaría a desmontar uno a uno los últimos materiales del andamiaje de la modernidad.

La nueva importancia dada a la unidad, estabilidad e integridad de la nación como centro y fuente de organización para el estado y la sociedad «modernos» fue siempre más un ideal filosófico que una descripción de índole política. En teoría, ese ideal se plasmó en la organización social y política de Francia y Gran Bretaña, pero esta plasmación nunca fue perfecta. Holanda, un pequeño país creado en 1575, se acercó más a ese ideal, con escaso bagaje histórico y una cultura inhabitualmente homogénea (como dependía del comercio internacional, el equilibrio entre los comerciantes y la aristocracia ayudó a convertirla en una sociedad más equitativa, más libre de las flagrantes desigualdades que necesitaron de legitimación en Francia e Inglaterra).

En algunos países, la población estaba tan amalgamada que el sentido de «nación» se desarrolló con mayor lentitud. En el Ulster, el combinado de escoceses protestantes e irlandeses católicos sigue siendo aún tan inmezclable como el agua y el aceite. En Macedonia, todavía existen hoy ciudades vecinas que pueden tener poblaciones con un batiburrillo de culturas y lenguas (no por nada llaman los franceses *macédoine* a un postre preparado con diversas frutas). Así pues, Francia, Gran Bretaña y Holanda se aproximaron más, y más rápidamente, al ideal de la nación-estado que, por ejemplo, Italia y Alemania, países que, por razones históricas y geográficas, siguieron fragmentadas hasta mediados del siglo XIX. Unos doscientos años antes, Leibniz había soñado con una Alemania culturalmente unificada (*Teuschtum*), pero este país no logró la unificación política hasta después de los alzamientos liberales de 1848. De manera parecida, en Italia nadie logró trascender y superar el poder local de las tradicionales ciudades-estado y provincias (incluidas las que se hallaban bajo la égida del papado) hasta la época de Mazzini, Garibaldi y Cavour.

La unidad de la nación fue, así, la base de la legitimidad política en la teoría y el sustento de la unidad del estado en la práctica. Entre 1650 y 1950, fueron pocos los filósofos políticos que cuestionaron estos presupuestos básicos o negaron que el «esquema nacional» era la base natural para la formación del estado. La pregunta que se formulaba por lo general era la siguiente: «¿Cómo adquieren y conservan su legitimidad las naciones-estado y qué medios necesitan para imponer la debida obediencia política a sus súbditos?». Pero la pregunta previa—«¿En qué medida, y hasta qué punto, tiene valor la nación-estado como centro de organización política y de lealtad social?»—quedaba, pues, en el aire.

Desde un punto de vista cosmopolita, el proceso de construcción social tomó diferentes caminos en los diferentes países europeos y la importancia de la nueva imagen del mundo fue interpretada también de manera distinta en, por ejemplo, Alemania, Gran Bretaña y Francia. Así, por ejemplo, Leibniz, que había crecido en una Alemania traumatizada por la Guerra de los Treinta Años, insistió más perentoriamente que los newtonianos en la necesidad de que los fundamentos de la filosofía fueran tanto matemática como metafísicamente «demostrables». El interés de Newton por explorar hipótesis indemostrables, como, por ejemplo, la gravitación, le pareció deplorable y peligroso. Una generación después, cuando tanto Leibniz y Newton como Luis XIV y Guillermo III habían

desaparecido de la escena, los fundadores de la Ilustración francesa retomaron la cosmópolis moderna con un espíritu distinto al de sus creadores. En Inglaterra, esta cosmópolis fue patrimonio de los anglicanos *bien pensants* involucrados en la diplomacia constitucional que entregó la monarquía británica primero a la casa de Orange y luego a la de Hanover, la cual ha reinado desde entonces. Para ellos, una virtud importante de la nueva cosmópolis era precisamente el hecho de que hiciera a la monarquía constitucional parecer un esquema «racional» de organización estatal y, por tanto, apropiada para una nación moderna. En Inglaterra, la adoptó el *establishment* religioso, cuyos miembros eran personas de derechas y respetables. No veían en ella nada radical ni ateo; antes bien, les parecía portar un mensaje consolador, a saber, que el sistema político británico se hallaba en buena armonía con el sistema de la naturaleza divina.

La situación en Francia fue distinta. El bisnieto y sucesor de Luis XIV, pese a su apodo de *le Bien-Aimé*, «el bien amado», siguió siendo un autócrata absolutista. En la Francia de la década de 1750, la monarquía constitucional era vista como una idea radical y subversiva. Los realistas católicos encontraban tan escandalosa la admiración por las ideas y la política inglesas como encontraron en Inglaterra, después de 1789, la aceptación por Joseph Priestley de la Revolución Francesa. El gran Voltaire fue el primero en popularizar las ideas de Newton en Francia tras una visita a Londres. Diderot, d'Alembert y Holbach empezaron a publicar en varios volúmenes el principal instrumento y vehículo de la Ilustración, la famosa *Encyclopédie*, en 1751. En aquella época, esta vasta serie de libros fue vista como el producto de unos cuantos disidentes. Incluso su pequeño sucesor del siglo XX, *Le Petit Larousse*, sigue denominándola *une machine de guerre*.

Frente a la alianza en vigor entre los Borbones autócratas y la Iglesia galicana, los enciclopedistas mostraron menos preocupación que Newton por la respetabilidad teológica de la nueva cosmópolis. En su afán por dar al sistema político francés vigente una remodelación intelectual, no les importó escandalizar también a las autoridades religiosas. El audaz Paul Henri, barón de Holbach, transformó la explicación newtoniana de la naturaleza de manera que, en vez de ser ésta el puntal de un teísmo vagamente respetable, se convirtió en un vehículo consciente del ateísmo y el materialismo. Con otras palabras, que secularizó la filosofía newtonia-

na y la convirtió en un arma arrojadiza contra los católicos que creían en el derecho divino de la monarquía borbónica.

Esta posibilidad siempre había estado implícita en la nueva física. Algunos de los primeros seguidores de Descartes se habían sentido ya atraídos, como vimos, por la visión deísta, según la cual Dios, tras crear activamente el universo, le dio luego la espalda dejándolo funcionar automáticamente mediante leyes incorporadas desde el inicio. Para Holbach, incluso el Dios-Creador del deísmo era una hipótesis innecesaria que se podía arrojar tranquilamente por la borda sin ninguna sensación de pérdida. Sin embargo, a pesar de esta diferencia crucial, el *Sistema de la naturaleza* de Holbach reescribió reconociblemente, aunque en términos seculares, la filosofía natural que utilizaran cuarenta años antes Clarke y los newtonianos para legitimizar el *establishment* hanoveriano. La visión de la naturaleza de Holbach siguió siendo sistemática. Le resultaba antipática la teología de Newton, pero aceptaba con entusiasmo el orden racional que los newtonianos habían aportado a la comprensión de la naturaleza y la sociedad. Una vez despojado de sus ropajes teológicos, este sistema se tenía en pie por sí solo y mostraba la armonía existente entre el orden causal de la naturaleza física y el orden racional de una sociedad constitucional.

Cada generación de filósofos interpretó en sentido lato el significado de la ciencia, de manera que pudiera ajustarse satisfactoriamente a los requisitos de su propia situación. El proyecto racionalista de Descartes y de sus admiradores, Henry More y los platónicos de Cambridge, fue una cosa muy distinta al proyecto newtoniano de unir la mecánica y la astronomía en una nueva cosmología. Como fue también otra cosa distinta el proyecto ilustrado de Voltaire, Rousseau y los enciclopedistas. Las implicaciones políticas del racionalismo newtoniano eran conservadoras: carecían del mordiente radical de la Ilustración. Por su parte, los filósofos ilustrados no rechazaron la cosmópolis moderna, que había servido de base científica para la reconstrucción social después de las guerras de religión. Aceptaron por completo este sistema, pero lo utilizaron para combatir desde dentro las tendencias restrictivas inherentes a la nación-estado. Se mirara por donde se mirara, esta actitud era políticamente menos urgente—y resultaba menos convincente—por ejemplo en Inglaterra que en Francia, donde se erigió en paradigma de esa tensión entre el filósofo y el *establishment*, o entre el sacerdote y el maestro de escuela, que ha marcado la escena cultural francesa desde entonces.

Así, la frase «el proyecto ilustrado» se emplea a veces para comprimir las ideas que imperaron en Gran Bretaña, Francia y Alemania a lo largo de tres o cuatro generaciones. El proyecto de Descartes se flexibilizó un poco para que resultara aceptable a los católicos de la Contrarreforma. El proyecto de Leibniz intentó ser más imparcial entre las distintas confesiones cristianas y, sin embargo, más programático. Newton llevó la filosofía «matemática y experimental» de la naturaleza más allá de ese punto, y elaboró un sistema de cosmología y teoría de la materia que (sin olvidar el gran mérito de Leibniz) fue el fundamento de una cosmovisión esperada desde hacía mucho tiempo. En Inglaterra, ésta jugó a favor del conservadurismo respetable y en contra de los rescoldos del radicalismo de la república. En Francia, donde los Borbones seguían aferrándose al «poder personal», esta misma cosmópolis fue emancipatoria. Iniciada como un plan para traducir la *Cyclopedia* de Chambers, con objeto de poner las ideas inglesas a disposición del público lector francés, la *Encyclopédie* se convirtió en el nido de numerosos manifiestos radicales que las autoridades políticas tuvieron mucha dificultad (a la larga, en vano) en reprimir.

En contraste con el respetable newtonismo inglés, las ideas de los enciclopedistas se convirtieron, así, en un primer paso para desmantelar el andamiaje moderno. Sin llegar a cuestionar la «base «nacional» del estado, arremetieron contra la autocracia del estado francés. Asimismo, sin llegar a poner en tela de juicio la primigenia dicotomía cartesiana entre acción y pasión, o razón y emoción, Jean-Jacques Rousseau planteó también esta pregunta: «¿Cómo educar a la razón para que gestione debidamente la vida de las emociones?». Sin embargo, a pesar de esta novedad, Rousseau no amenazó los fundamentos del racionalismo. Por ejemplo, su admirador Immanuel Kant insistió en oponer claramente la razón, que soporta el peso de la reflexión moral, a la «inclinación» y las emociones, que en el mejor de los casos confunden y en el peor de los casos bloquean nuestra capacidad moral. Serán los sucesores de Kant quienes encuentren en su obra el punto de partida para una ciencia de la psicología seria y vuelvan a una posición que acabe con la dicotomía cartesiana entre razón y emoción.

Así pues, las cuestiones sobre el orden social remiten a sociedades humanas con un determinado «esquema natural de las cosas». Nuestra tarea consiste en centrarnos menos en el desarrollo de las ideas sociales y políticas entre 1700 y 1980 que en los cambios habidos en la imagen subyacente del orden natural merced a la cual dichos cambios políticos o sociales fueron racionalizados cosmopolitamente. A partir de 1750, esta imagen estuvo en todas su facetas abierta a revisión y, desde Newton hasta Freud, pasando por Holbach, Kant, Herder, Darwin y Marx, cada cambio básico en las ideas heredadas sobre la naturaleza tuvo también importantes repercusiones en las ideas heredadas sobre la sociedad.

En 1727, murió el anciano y venerable Isaac Newton a los ochenta y tantos años de edad. Para entonces, casi todo el mundo—sobre todo, en Inglaterra—daba por válidos todos los materiales del andamiaje de la modernidad. Parecía como si, por el momento, la «evidencia» inmunizara estas doctrinas contra cualquier tipo de crítica. Si alguna de ellas se veía abiertamente cuestionada, la gente replicaba entonces diciendo que «se atenía a razón». Así, tuvo que pasar una generación entera—después de Newton—para que escritores influyentes defendieran hipótesis científicas incompatibles con estos presupuestos.

En estas postrimerías del siglo XX, la postura tanto de la elite científica como del público en general ha cambiado tanto que ni una sola de esas doctrinas ejerce ya un influjo importante en el sentido común de la gente. En la actualidad, ya no necesitamos presuponer que la naturaleza es generalmente estable, que la materia es puramente inerte o que las actividades mentales deben ser completamente conscientes y racionales. Ni necesitamos tampoco equiparar la «objetividad» del trabajo científico con la «no implicación» en los procesos que se estudian. Ni, por supuesto, decimos que la distinción entre «razones» y «causas» acarree una separación rígida entre humanidad y naturaleza.

En la época actual, en la que nuestra comprensión de la ecología nos impide ignorar la implicación de los humanos en los procesos causales de la naturaleza, sabemos de sobra lo dañino que puede resultar este último presupuesto: una vez deshecho ese nudo, el resto del tejido se deshilacha rápidamente. La reinserción ecológica de los seres humanos en el mundo de los procesos naturales es, no obstante, un rasgo reciente del pensamiento. Desde 1720 hasta bien entrado el siglo XX, la mayoría de los filósofos y científicos de la naturaleza siguieron defendiendo, de una u otra

manera, la necesidad de mantener a la humanidad bien separada de la naturaleza, «en un mundo aparte y autónomo».

El desmantelamiento del andamiaje moderno suponía, pues, enfrentarse al espíritu mismo de las ideas heredadas. Cada ataque lanzado contra dicho andamiaje tuvo que soportar desde el principio el contraataque de la hostilidad y hasta del desprecio generalizado. Los testimonios de la experiencia, cada vez mayores, obligaban a los defensores de la versión respetable a realizar una retirada en retaguardia. Pero, al tiempo que reconocían la derrota en una faceta determinada, reordenaban los materiales supervivientes del andamiaje para convertirlos en una configuración nueva y estable. Así, la cosmovisión moderna consiguió mantener durante más tiempo su estabilidad original. Mirando hacia atrás, algunos escritores han interpretado estas reñidas disputas como las marcas de un conflicto intrínseco, perdurable, entre la ciencia y la superstición. Pero esta interpretación de los hechos es anacrónica. Antes de la Reforma, el cristianismo se interesó poco por doctrinas que pudieran ser puestas en tela de juicio por la ciencia natural. Así, por ejemplo, las innovaciones científicas que aparecieron apadrinadas por un Alberto Magno o un Nicolás de Cusa se expusieron a pocas cortapisas teológicas (a mediados del siglo xv, el cusano elucubró sobre la posibilidad de que hubiera otros mundos, elucubraciones que resultarían letales para Giordano Bruno en 1600). La supuesta incompatibilidad entre ciencia y teología fue, así, un conflicto que se produjo con la modernidad, es decir, que surgió conforme una mayor experiencia fue dando a los científicos la ocasión de cuestionar creencias utilizadas por igual por los católicos y protestantes de la Contrarreforma—después de 1650—en sus edificantes sermones sobre la sabiduría de la creación divina.

De manera parecida, tanto la jerarquía católica como sus adversarios los protestantes se encontraron presionados y reaccionaron a la defensiva, después de la Reforma. A partir de entonces, las frecuentes controversias sobre cuestiones como la edad de la Tierra, el origen de las especies o la naturaleza material de los procesos fisiológicos erigieron un sistema de teoría dogmática contra el testimonio escéptico de la experiencia humana, arremetiendo contra personas cuya postura era

menos una creencia en una doctrina particular que una creencia en su propia creencia. Una temprana víctima fue el médico y teólogo unitario español del siglo XVI Miguel Servet, quien, tras escapar de la Inquisición católica en Francia, se refugió en Ginebra, lo que no le sirvió de nada, pues fue apresado allí mismo y quemado en la hoguera, en 1663, a instancias de Calvino. Sin embargo, conviene notar una cosa. Las teorías que se ventilaban en los ataques a hombres como Servet, Bruno y Galileo no implicaban asuntos «añejos» de teología medieval. Todos ellos giraban en torno a los nuevos presupuestos sobre el orden de la naturaleza, que conformaba el andamiaje de la cosmovisión moderna. Así, lejos de perpetuar una supuesta intolerancia «medieval», la condena a Galileo, Bruno o Servet representaba una crueldad específicamente «moderna».

Y ahora conviene que consideremos más de cerca cómo el andamiaje «moderno» pasó a ser objeto de crítica y de demolición pieza a pieza. ¿Cómo reconoció la gente lo poco empírica que era la base en que descansaba la nueva física? ¿Cuándo descubrió lo poco que sus metas científicas justificaban unas cortapisas tan arbitrarias al ámbito de especulación? Algunos materiales del andamiaje demostraron ser más defendibles que otros y su diferente importancia cosmopolita hizo que resultara más urgente defender unos antes que otros. El desmantelamiento de los materiales menos críticos ya había empezado a producirse en la década de 1750, pero, como veremos, la tarea no se iba a poder culminar hasta bien entrado el siglo XX.

1750-1914: DESMONTANDO EL ANDAMIAJE

La primera doctrina en ser cuestionada fue la de que la naturaleza no tenía una historia propia, así como la de que se debía aplicar la escala temporal bíblica a la naturaleza. Esta doctrina era más popular en Gran Bretaña. El estudioso que calculó la cronología del Antiguo Testamento hasta el nacimiento de Cristo y dio una fecha para la Creación—el 4004 a. C.—fue curiosamente un arzobispo anglicano. Con todo, los estudiosos más tradicionales se tomaban en serio la advertencia de san Agustín, que vivió los últimos años del imperio romano, de no confiar en semejantes cálculos numerológicos. Si bien muchos anglicanos suponían que

Dios había creado el mundo, en su forma actual, hacía sólo unos cuantos miles de años—lo que no dejaba cabida para ningún desarrollo histórico de la naturaleza a largo plazo—, en la década de 1750 casi ningún pensador serio respetaba esta restricción. En 1755, Immanuel Kant publicó su libro sobre *Historia natural universal y teoría de los cielos*, en el que se servía de las ideas newtonianas sobre el movimiento y la gravitación para mostrar que todo el universo astronómico podría haberse desarrollado a partir de una primera y fortuita distribución de partículas materiales. Esto engrandecía, a su juicio, la misión de Newton en vez de debilitarla, aunque su explicación diera por sentado que el cosmos debía haber existido durante mucho más tiempo que el calculado por los newtonianos anteriores.

El siglo XVIII también conoció el auge de la geología histórica y las humanidades. El Edimburgo de David Hume y James Hutton, al igual que el Nápoles de Vico y Giannone o el Königsberg de Kant, Herder y Hamann, se hallaban situados en la periferia de la Europa del siglo XVIII. Al no ser centros activos de la política y la religión, ajenos a las presiones del nacionalismo, un Immanuel Kant pudo trabajar a su aire en su pequeña ciudad mejor que en Roma, Londres o Berlín. Mientras James Hutton investigaba asuntos relacionados con la geología, Adam Smith convertía la ética en trampolín para la economía, Johann Gottfried Herder suscitaba nuevas cuestiones sobre el desarrollo histórico de las ideas humanas y abría, así, la puerta a la historia de la cultura. Por el mismo tiempo, su colega Johann Georg Hamann protagonizaba unos escarceos igualmente originales en el terreno de la teoría del lenguaje.

La colisión entre la geología histórica y la Biblia alcanzó su punto crítico en Inglaterra. En su libro *Las épocas de la naturaleza*, el naturalista francés del siglo XVIII Géorges Buffon había interpretado el *Génesis* desde hacía tiempo en términos menos restrictivos. Según él, no debía haber ningún problema en tomar los «días de la Creación» por edades geológicas. Pero, como ocurre en la América actual, los fundamentalistas religiosos de la Inglaterra victoriana pusieron a sus caballos unas vallas imposibles de saltar; el resultado de esto fue que la base de la controversia en torno a la teoría de Darwin de la evolución de las especies ya la habían puesto los geólogos en las décadas de 1840 y 1850. Tras un debate durísimo, sólo unos cuantos irreductibles siguieron peleando en ese frente.

Y actualmente aprendemos muy poco sobre la historia de la naturaleza leyendo la Biblia, salvo aquéllos que ven en el *big bang* cosmológico la prueba de la Creación divina.

La ampliación de la escala temporal natural de miles a millones de años, e incluso a miles de millones de años, sólo contribuyó en parte a poner la historia humana y natural sobre una misma base, pues entre los filósofos sigue habiendo una disputa residual sobre hasta dónde es posible remontarse realmente. Hegel se opuso a ello. Según él, los procesos naturales siempre serían repetitivos; sólo las acciones humanas eran creativas. En cambio, Marx fue un precursor de los denominados «monistas». Leyendo a Darwin, comprendió que ya no se podían tratar todos los procesos naturales con el mismo rasero mecánico ni negar creatividad a la naturaleza. En su opinión, la evolución de la naturaleza era precursora de la historia de la humanidad. El estatuto recíproco de la historia humana y la historia natural siguió girando, para los filósofos de finales del siglo XIX, en torno a la relación entre los procesos (causales) y las acciones (racionales); y ahí sigue, al menos para los estudiantes de hermenéutica o de la «teoría de la acción».

Otras doctrinas cosmopolitas se defendieron de manera más obstinada, necesitándose también más tiempo para su desalojo. Hubo una especialmente difícil de desalojar: la creencia en la «materia inerte», que había creado unos problemas inabordables a la hora de explicar las actividades vitales y mentales. Leyendo la *Autobiografía* de Bertrand Russell, podemos ver cómo las personas cultas de Gran Bretaña aún la daban por válida en la década de 1880. Así, a finales del siglo XIX Russell entra en la filosofía por los mismos fueros que por los que entrara Descartes en su época. Sorprendido por la especial «pasividad» de los procesos naturales, considerados en términos mecanicistas, no encontraba cabida en la naturaleza para las experiencias que se resumían en la palabra «conciencia» y se sintió obligado a tratar la mente como igual a—aunque distinta de—la materia. Su programa de análisis filosófico no considera estas categorías—como sí hiciera el de Descartes—como «substancias» separadas; pero lo llevó a enunciar las cuestiones de epistemología en términos dualistas. Como reza el viejo calambur,

What is Matter? Never Mind! What is Mind? No Matter!*

La base científica de la creencia en la materia «inerte» o «pasiva» se había visto en realidad cuestionada mucho antes de Russell. Ya en la década de 1720, La Mettrie había criticado esta suposición y, en 1777, Joseph Priestley afirmó que no importa para la fuerza explicativa de las teorías newtonianas que tratemos sus partículas materiales como algo intrínsecamente inerte o como centros de acción física. En algunos aspectos, al tratar objetos materiales como algo «activo» sus propiedades resultaban más fáciles de explicar. Así, Priestley cita al filósofo jesuita Roger John Boscovich, quien demostró que uno puede considerar la «impenetrabilidad» de un cuerpo—siempre como rasgo clave para la física y la filosofía—como el efecto de una «gran fuerza de repulsión» que opera en su superficie. Boscovich se sintió turbado ante el apoyo de Priestley: no quería tener como aliado a un materialista notorio. Pero, una vez pasada la polvareda suscitada por las afirmaciones de Priestley, sus ideas cayeron en el olvido y la creencia general en el axioma de la inercia volvió a seguir inquebrantada.

El resurgimiento de la epistemología a principios del siglo XX de la mano de Mach y Russell, y, posteriormente, de los filósofos vieneses y angloamericanos (en los años veinte y treinta), partió de nuevo de unas cuestiones que daban por sentada la inercia de la materia. Para los fines de la física teórica, este presupuesto se vio cuestionado por el auge de la física cuántica después de 1900 y, sobre todo, por el de la mecánica ondulatoria de Schrödinger y la mecánica cuántica de Heisenberg en 1927. Hay que apuntar en el hecho de haber de John Dewey—y atribuir a su sentido de la debilidad del programa de Descartes—el hecho de haber visto enseguida lo destructivamente que el nuevo sistema de física afectaba al programa de la filosofía moderna. En las famosas Conferencias Gifford de 1929 no sólo criticó la búsqueda de la certeza como meta primordial de la filosofía moderna, sino que también se alegró de que Heisenberg nos hubiera emancipado de los condicionamientos impuestos en el siglo XVII, época en que la gente empezó a ver la naturaleza

*N. del T. Dos traducciones posibles:
1ª ¿Qué es la materia? ¡No importa! ¿Qué es el espíritu? ¡No importa!
2ª ¿Qué es la materia? Nunca espíritu. ¿Qué es el espíritu? ¡Nunca materia!

como una *máquina* gigantesca, y creó de este modo las consabidas divisiones cartesianas entre materia y mente, causalidad y racionalidad, y naturaleza y humanidad.

Otro elemento importantísimo del esquema moderno que durante mucho tiempo había resultado completamente inextricable era la dicotomía entre racionalidad y causalidad, y entre humanidad y naturaleza. En la década de los ochenta, se convertirá en un lugar común nuestra necesidad de reintegrar la humanidad (y la conducta racional de sus miembros) en la naturaleza (junto con las interacciones causales de los objetos), y encontrarles un lugar dentro de una más amplia explicación ecológica del mundo (ya «humano» ya «natural»). Pero aún quedaban en esa fecha muchas personas que no deseaban renunciar a esta separación entre naturaleza humana y naturaleza material (en esta fase de nuestra investigación, sus razones están bastante claras).

De 1750 a 1914, con el paso de las sucesivas generaciones, los filósofos, los practicantes de ciencias exactas, los novelistas y los poetas, todos ellos buscaron la manera de recuperar la base cultural que se había perdido a resultas de la Guerra de los Treinta Años. Pero esto era un objetivo bastante difícil de alcanzar, pues había que recuperar todo el terreno palmo a palmo. La cirugía impuesta al pensamiento europeo por los fanáticos y perfeccionistas del siglo XVII fue tan drástica que la convalecencia fue también inevitablemente lenta. La apoteosis de la racionalidad lógica y formal echó unas raíces muy profundas y, durante mucho tiempo, tornó problemático la situación de los «sentimientos» o «emociones». Tanto los humanistas como los científicos—por una parte los novelistas y, por la otra, los fisiólogos y psicólogos—se enfrentaban a un auténtico nudo gordiano a la hora de intentar registrar y explicar nuestras experiencias emocionales.

Desde el lado de los humanistas, el relato de este terreno recuperado forma un capítulo aparte en la historia de la novela. Para Daniel Defoe, en la década de 1720, el carácter y el episodio siguen siendo en gran parte cuestiones de circunstancia. En este sentido, escribe a la manera de un casuista, siguiendo la tradición de la teología moral medieval y renacentista. Cincuenta años después (aunque las intenciones del autor sean sa-

tíricas), los héroes (o villanos) de *Las amistades peligrosas* de Laclos siguen actuando según los cálculos racionales de la mente cartesiana. Las tramas de Jane Austen descansan en sentimientos honestos y en una autoevaluación más o menos lograda; pero Anthony Trollope y Charles Dickens demuestran la posibilidad de unos personajes demasiado «exigidos» para dominar las artes de la autocomprensión. Se abría así un camino que conduciría a los novelistas «psicológicos» como Feodor Dostoievski, Henry James y Virginia Woolf.

Una afirmación tal no significa convertir a la novela en un género inevitablemente «romántico». Como movimiento decimonónico, el romanticismo nunca rompió del todo con el racionalismo; antes bien, se convirtió en su imagen especular. Descartes exaltó la capacidad para la racionalidad formal y el cálculo lógico como el elemento supremamente «mental» de la naturaleza humana a expensas de la experiencia emocional, lamentable subproducto de nuestras naturalezas corporales. A partir de Wordsworth o Goethe, los poetas y novelistas románticos se inclinaron hacia el otro lado: la vida humana que está regida sólo por la razón calculadora no merece realmente ser vivida, y no hay nobleza sin disposición a rendirse a la experiencia de las emociones profundas. Pero ésta no es una postura que trasciende el dualismo del siglo XVII; antes bien, acepta dicho dualismo, aunque votando por el lado opuesto de la dicotomía.

En el terreno de la ciencia, el desarrollo de la fisiología, a principios y mediados del siglo XIX, amplió el alcance de la investigación científica no sólo en cuanto al contenido, sino también en cuanto al método. Leyendo la historia de la ciencia posterior a 1700, se puede inferir que ésta cambió porque los científicos ampliaron el radio de acción de su estudio, reaplicando sistemáticamente a los fenómenos nuevos un «método científico» común. Pero la verdad es más interesante. Conforme los científicos se fueron interesando por la geología histórica, la química o la biología sistemática, para luego entrar a estudiar de lleno la fisiología, la neurología, el electromagnetismo, la relatividad, la evolución y la ecología, no utilizaron un único repertorio de «métodos» o formas de explicación. Al abordar cada nuevo campo de estudio, lo primero que tenían que descubrir era cómo estudiarlo. La geología histórica es histórica, luego sus problemas no pueden ni enunciarse en los mismos términos ni resolverse con los mismos métodos que los problemas de Newton en el

campo de la mecánica. Reconstruir la historia de la Tierra exigía también una reflexión historiográfica.

De manera parecida, cuando en el siglo XIX los médicos franceses volvieron la mirada a las ideas subyacentes a la física y la química para crear la nueva ciencia de la fisiología, no sólo midieron y pesaron organismos vivos, como si no se distinguieran de los planetas orbitales o de las rocas inanimadas, sino que su preocupación por la relevancia de la fisiología para la comprensión de la salud y la enfermedad los obligó a elaborar también unos nuevos tipos de explicación, centrada en términos como «función» y «disfunción», es decir, el modo bueno y malo del funcionamiento corporal, que son irrelevantes para los objetos y sistemas físicos (los planetas no tienen «buenas» o «malas» órbitas: simplemente se mueven como se mueven). Como dijera Claude Bernard, la «medicina experimental»—como él denominó a su nueva ciencia—podía ser deudora de la física y la química, pero de una «física y de una química realizadas en el especialísimo campo de la vida», matización ésta que se nos antoja esencial. ¿Cómo saber si el corazón de alguien está verdaderamente sano? ¿Cómo curar la insuficiencia cardíaca? Lo «bueno» y lo «malo» se hallan incorporados en la base de tales cuestiones. Aún es posible que un bioquímico molecular se sirva de métodos desprovistos de valor; pero la investigación médica, al igual que la medicina clínica, tiene que ver fundamentalmente con lo que Aristóteles llamara «lo que es bueno y malo para los seres humanos».

Así pues, a mediados del siglo XIX las ciencias naturales ya no eran, en la práctica, productos fríamente empíricos de una razón «desprovista de valor», como podrían haber seguido siendo de haber seguido limitando sus campos de estudio a objetos y sistemas que eran de hecho inertes, inanimados y no pensantes. Los científicos del siglo XIX, tras dar este paso crucial que los alejaba de las teorías mecanicistas de la física del siglo XVII, siguieron adelante. Los pasos ulteriores, desde las funciones corporales a las funciones sensoriales de la vista y el oído, y así hasta las denominadas funciones mentales «superiores», fueron cuestión de simple progresión. Immanuel Kant había visto unos obstáculos insuperables para crear una ciencia de la psicología. Esto significaba, a sus ojos, tratar la «mentalidad» como otro fenómeno causal matemáticamente previsible, gobernado por leyes tan rígidas como las del movimiento planetario. Pero sus sucesores alemanes pasaron a la psicología desde la fisiología y

no desde la física, soslayando así su objeción. Las cuestiones de fisiología sensorial sobre el buen o mal funcionamiento de los ojos y del sistema visual se puede aplicar a cualquier otro tipo de órganos; pero, dado que tales órganos son sensoriales, las funciones en cuestión son «mentales» y se pueden abordar asimismo desde el otro lado de la gran divisoria cartesiana. A partir de la década de 1860, Hermann Helmholtz y sus colegas re-enunciaron las cuestiones sobre la mente y el cuerpo en términos tales que escaparan al dualismo cartesiano. Al sistema resultante lo denominaron «monismo»; pero, hasta finales del siglo XIX, se centraron en las funciones «cognitivas», no en las «afectivas».

El resultado fue que las emociones no se convirtieron ni rápida ni fácilmente en objeto del estudio científico. En efecto, durante gran parte del siglo los psiquiatras situaron la base de la locura principalmente en una confusión cognitiva o lesión cerebral. Tal fue el telón de fondo sobre el que Sigmund Freud inició su odisea: en su época de estudiante con Meynert, en que se dedicó a la neurología de la afasia (la pérdida de la capacidad para comprender o producir habla), siempre fue un monista. Cuando se orientó hacia la medicina, se enfrentó con algunos casos de histeria, de obsesión y de conducta compulsiva. Sin embargo, al principio dio por sentado que estas patologías eran también, en cierta medida, producto de algún defecto neurológico y, por tanto, eran en cierto sentido producto de algunos «nervios malos». Fue un cambio irónico, pero crucial. Los problemas filosóficos de la mente y el cuerpo no se decidieron inmediatamente a favor del monismo, pero al menos las emociones habían entrado de lleno a formar parte de la agenda de la ciencia y la medicina. Y ya no se podían tratar como algo «subjetivo» o «caprichoso»: representaban unas características «reales» de la vida y la experiencia humanas y como tales tenían que ser estudiadas.

Como pronto redescubriría Freud, a lo largo de toda la era moderna el término emociones había sido un recurso eufemístico para aludir (sin nombrarlo realmente) al malfamado tema de la sexualidad. Había pasado mucho tiempo desde que el candor de Montaigne estuviera de moda. Para referirse al orgasmo, un autor del siglo XVIII utilizaría un eufemismo como «el clímax de la pasión». De todos los sentimientos humanos fuertes, la emoción sexual parecía la más grave de las amenazas contra la nación-estado jerárquica. A partir de Defoe y Thackeray, los novelistas sabían que «amor» y «enamorarse» no conocían distinciones de clase. Freud, científico que

amó a «su» Goethe y que, al igual que éste, no vió ninguna división estricta entre ciencia y humanidades, gustó especialmente de destacar el poder de la sexualidad reprimida en la vida de los «respetables» trepadores sociales.

En 1914, pues, ya estaban listos todos los materiales necesarios para justificar el desmantelamiento del andamiaje intelectual que, desde finales del siglo XVII, había marcado las pautas del pensamiento aceptable. Algunas personas especialmente sensibles estaban empezando también a ver con la profundidad adecuada los cambios que se avecinaban. Recordando, en 1924, los días anteriores a la Primera Guerra Mundial, Virginia Woolf declara con encantadora exageración: «Por diciembre de 1910, la naturaleza humana cambió». Se estaba refiriendo al efecto de la gran exposición postimpresionista organizada en Londres ese mes por dos compañeros suyos del grupo de Bloomsbury: Roger Fry y Desmond MacCarthy. Para Inglaterra, aquella exposición, junto con los Ballets Rusos de Montecarlo de Diaghilev, significó, poco antes de 1914, que la tiranía de las ideas victorianas había tocado a su fin. En 1914, las estructuras políticas y culturales de Europa Central estaban perdiendo también credibilidad política y social, como expone espléndidamente Robert Musil en su novela *El hombre sin atributos*. Esto ocurrió, sobre todo, en la Viena de Mach, Wittgenstein, Schönberg, Klimt, Freud y Musil. Los Habsburgo decidieron convertir su ciudad en la guardiana de la Contrarreforma. Los vieneses eran, pues, especialmente sensibles a cualquier crítica de sus valores, y muchas de las batallas intelectuales y artísticas de la época empezaron en Viena antes de pasar a otros centros culturales de Europa.

Los testimonios de tales batallas resultan fáciles de ver. En todo el espectro que abarcaba de la física a la psicología, ninguna rama de las ciencias naturales se iba a basar ya en la fe—del siglo XVII—en la racionalidad de la naturaleza. Todas ellas podían vivir de manera autónoma con métodos de explicación basados en experiencias propias de primera mano. De 1890 a 1910, los físicos J. J. Thomson, Albert Einstein y Max Planck rompieron los últimos eslabones que unían a la teoría física de su tiempo con la anterior ortodoxia newtoniana. La nueva física creada de esta manera—partículas que eran más pequeñas que el más ligero de los átomos, espacio y tiempo que carecían de una distinción clara y precisa, materia y

energía que parecían intercambiables—daba al traste con cualquier último asomo de pretensión de que la geometría euclidiana y la mecánica newtoniana eran ciertas, definitivas e indispensables para la comprensión racional de la naturaleza.

Entre tanto, la teoría de Darwin se veía corroborada por la obra de William Bateson, que reactualizó y amplió las ideas de Gregor Mendel sobre la genética, mientras Malinovski, Lévy-Bruhl y otros colegas suyos revitalizaban el estudio de la humanidad, extendiendo y enriqueciendo la obra de los historiadores del siglo XIX mediante sus estudios de religión comparada y de antropología cultural. Finalmente, el eje mismo de la cosmovisión moderna en torno al cual giraba todo lo demás—la dicotomía entre razón y emoción, o entre pensamiento y sentimiento, con la consiguiente devaluación del eros—se veía sometido a un ataque en toda regla por parte de Freud y los psicoanalistas, que arremetieron por su parte contra la ecuación cartesiana entre «mentalidad» y «cálculo consciente», o entre «razonabilidad» y «racionalidad formal». Por primera vez, un lector corriente podía sentir que la insistencia de Hume en el carácter indispensable de los sentimientos como fuentes de la acción humana era algo más que una mera fuente de paradojas ingeniosas, como cuando declaró: «La razón es, *y ha de ser*, la esclava de las pasiones».

En 1910, la cultura y la sociedad de Europa occidental estaban a punto de volver al mundo de moderación política y tolerancia humana con que habían soñado Enrique de Navarra y Michel de Montaigne. Dados estos materiales, las décadas de 1910 y 1920 podrían haber presenciado perfectamente la demolición definitiva del andamiaje moderno. Los científicos de la naturaleza se sentían libres para acometer sus tareas con métodos independientes. Los antropólogos podían celebrar la diversidad de las diferentes culturas. Por su parte, los políticos tenían la oportunidad de practicar una sana modestia frente a las pretensiones soberanistas de la nación-estado, tal y como encarecía Norman Angell en *La gran ilusión*, y de crear una «Liga de naciones» transnacional que podría haber impedido los espantosos extremos de violencia intraeuropea que empezaron en 1914. En Europa occidental, la humanidad estaba lista para una emancipación cultural y social y podría haberla experimentado en los años siguientes, si todo lo demás hubiera seguido igual.

1920-1960: EL RE-RENACIMIENTO APLAZADO

Pero todo lo demás no siguió igual. Europa no volvió a adoptar los valores del Renacimiento y tal vez por eso se le derrumbó el mundo encima. No existía ninguna Liga de Naciones ni había ninguna otra institución, transnacional o subnacional, que pudiera poner freno a las ambiciones de las tercas naciones soberanas de Europa. Todavía faltaban cincuenta años para que el pueblo de Europa y Norteamérica se mostrara verdaderamente abierto a un resurgimiento de las mencionadas actitudes renacentistas. Así, cuatro años de matanzas implacables por naciones-estado soberanas fueron seguidos primero de una paz poco equitativa—y racionalizada en términos de medias verdades hipócritas—y, luego, del colapso financiero y la depresión económica; y todo esto para desembocar todavía a otra guerra de cinco años que sumió a todo el planeta, desde Noruega hasta Nueva Zelanda, y desde Londres hasta Tokio, en un auténtico apocalipsis. Tras lo cual, quienes lograron sobrevivir al colapso del sistema heredado de estados soberanos, y a la subsiguiente catástrofe económica, pasaron los quince años posteriores esperando poder restablecer el *status quo ante*. Todavía en los años cincuenta, la mayoría de la gente consideraba demasiado precipitado columbrar un cambio radical de mentalidad.

Es cierto que, poco después de noviembre de 1918, con la proclamación de la superioridad de las teorías de Einstein sobre las de Newton tras las observaciones del eclipse solar de 1920, había quedado por fin completamente manifesta la fragilidad de los materiales del andamiaje que aún permanecían en pie. La derrota de las potencias del Eje en la Primera Guerra Mundial puso finalmente en serio peligro el arreglo diplomático alcanzado con la Paz de Westfalia de 1648. En Alemania, e incluso, más sorprendentemente, en el Imperio Austrohúngaro, se derrumbaron dos regímenes dinásticos muy importantes de Europa, que vieron impotentes cómo se les iban de las manos sus territorios anexionados. Estos cambios, que nos recuerdan un tanto al cataclismo sobrevenido en el siglo XVII, produjeron una clara revalorización de la nación-estado «absoluta y soberana». La crítica de Norman Angell, puesta en práctica por Woodrow Wilson, condujo a la aceptación de la necesidad de unas instituciones transnacionales: primero, la Liga de Naciones y, treinta años después, las Naciones Unidas, el Banco Mundial y una do-

cena de organismos intergubernamentales de carácter funcional y técnico. Los años que van de 1920 a 1960 fueron una época de transición durante la cual creció una generación para la que dejó de tener valor cosmopolítico la tradicional y «respetable» opinión del período 1700-1914, sin encontrar empero ninguna alternativa clara.

Así pues, entre 1910 y 1960 quedó postergada la anunciada vuelta a los valores del Renacimiento (un «Re-renacimiento», por así decir). Y ello no sólo en el ámbito político y social, sino también en la mayoría de los ámbitos del arte y la ciencia. En lugar de aprovechar las posibilidades abiertas por la demolición del sistema-marco del siglo XVII (explotando la riqueza de la antropología y la historia, reintegrando el pensamiento y el sentimiento y resituando a la humanidad en su lugar apropiado dentro—que no fuera—del orden de la naturaleza), los intelectuales y artistas de Europa volvieron de nuevo la espalda a estos menesteres. Si el terreno estaba más preparado que nunca antes desde 1610 para una renovada tolerancia de la diversidad, la ambigüedad y la incertidumbre (los rasgos distintivos de la cultura y retórica renacentistas), el colapso político y el conflicto militar empujaron en la dirección opuesta. La riqueza del sentimiento y del contenido quedó en entredicho, el rigor y la exactitud formales volvieron a estar al orden del día.

Así pues, y según la formulación aquí adoptada, los que encabezaron la reacción intelectual y cultural tras el desastre de la Primera Guerra Mundial decidieron no tomar un rumbo humanista, sino volver más bien al formalismo. En toda una serie de ámbitos, los decimonónicos artistas y pensadores finiseculares habían explorado los recovecos más infravalorados por las primeras generaciones de los «modernos»; a saber, la historia y la psicología, y en especial la psicología de las emociones. Durante cuarenta años seguidos, después de 1920, la tendencia pareció invertirse. En música, el cromatismo de Gustav Mahler fue condenado por sus excesos románticos y una blandenguería rayana en lo podrido (como la carne de un caqui), mientras que la grandeza sinfónica de Anton Bruckner era vista a su vez como un callejón sin salida. La intelectualidad de la época dio por sentado que el rigor intelectual de la música «de doce tonos», ejemplificada por Arnold Schönberg, Anton Webern y Alban Berg, marcaba la pauta del futuro. Los pintores y otros artistas visuales relegaron la «representación» al mismo infierno despectivo que había sufrido el romanticismo en música. Así, por ejemplo, las obras de Piet

Mondrian y los constructivistas desplegaron la misma frialdad intelectual que las composiciones dodecafónicas en música. Es cierto que, en Alemania, George Grosz y los expresionistas estaban explorando una nueva manera de plasmar las emociones, inaugurada antes de 1914 por Oskar Kokoschka y Egon Schiele, entre otros; pero la mayor parte de la «vanguardia» europea decidió revivir el sueño racionalista de la tabla rasa y la vuelta a los fundamentos abstractos.

Este mismo alejamiento de lo histórico, lo concreto y lo psicológico a favor de lo formal, lo abstracto y lo lógico se evidencia en la ciencia de la naturaleza de los años veinte y treinta. Los matemáticos más egregios de la época no se ocuparon de problemas aplicados (y menos aún informáticos), sino de problemas de análisis «puro», geometría diferencial y otros campos eminentemente no aplicados. Los físicos aplaudieron el hecho de que los conceptos de relatividad general y mecánica cuántica se hurtaran a cualquier intento por captarlos de manera intuitiva, al margen de sus definiciones matemáticas. En biología, J. H. Woodger trató de refundir la teoría genética en un sistema axiomático; pero los resultados de su obra demostraron que la lógica formal limitaba la imaginación teórica tanto como la facilitaba: si los genetistas prácticos la hubieran tomado más en serio, ello habría retrasado—que no acelerado—el estudio bioquímico del código genético. Hasta los científicos conductistas trataron de construir teorías axiomáticas, o sistemas homeostáticos, que pudieran dar a la psicología y la sociología el poder abstracto de la geometría de Euclides o de la lógica de Russell y Whitehead. Vistos retrospectivamente, más les habría valido seguir el ejemplo de sus predecesores (antes de 1914), Wilhelm Wundt y Max Weber, de dejar a un lado los sueños de una receta universal para la construcción teórica y centrarse en las múltiples y variadas exigencias de los problemas específicos que tenían delante.

Un ejemplo clave de esta vuelta general al formalismo es el resurgimiento del positivismo a través de los filósofos del Círculo de Viena en los años veinte. Los métodos de Descartes, como vimos, siempre tuvieron un doble enfoque: una parte criptoanalítica (descrifrar el «lenguaje» en el que se «escribió» el libro de la naturaleza) y otra parte fundacionalista (dar tanto a la ciencia como a la epistemología una base «probablemente cierta»). El Círculo de Viena también englobó dos corrientes diferentes. Algunos de sus miembros, como Hans Reichenbach y Rudolph

Carnap (más alemanes que austríacos), se propusieron reformular las cuestiones de la ciencia natural y la filosofía en términos abstractos y universales. Otros, en cambio, como Otto Neurath, que fue ministro del gobierno socialista austríaco en la posguerra, mostraron una tendencia más pragmática. La principal preocupación del Círculo de Viena—revivir la «exactitud» y construir una «ciencia unificada» en torno a un núcleo de la lógica matemática—se diluía, así, a causa de una preocupación práctica por cuestiones de reforma social y política. Sin embargo, resulta difícil pasar por alto la nostalgia por las certezas de la filosofía del siglo XVII, motivadora de esta alianza entre positivismo y lógica formal, sobre todo dentro del movimiento de la «ciencia unificada»: «¡Allí donde estuvo Euclides, allí estará también Russell!».

Pero no todos los efectos de esta nostalgia fueron afortunados. A medida que las ciencias fueron ensanchando poco a poco su radio de acción, entre 1720 y 1920, una cosa que no dejaron de hacer los científicos «aplicados» fue redescubrir la sabiduría de la advertencia aristotélica sobre «casar los métodos con los problemas», alejándose, en consecuencia, de la exigencia platónica de un «método» único y universal: el de la física preferentemente. En la Viena de los años veinte y treinta, los filósofos de la ciencia volvieron a la postura anterior, monopolista. De todas las ciencias naturales, la que más tenía en común con la lógica formal y la matemáticas puras era la física teórica; así que, al parecer, sólo se necesitaban una redefiniciones adecuadas de sus conceptos básicos para construir puentes formales que unieran la física con el sistema de los *Principia Mathematica*. La biología se podía meter en el saco de la resultante ciencia «unificada» sólo con que la biofísica y la química orgánica se situaran en su núcleo. Con lo cual, sólo esas disciplinas «blandamente centradas» que Descartes había excluido desde hacía tanto tiempo—la antropología cultural, la sociología, etcétera—quedaban fuera de la casa, rigurosamente construida, de la «ciencia».

La ilustración más reveladora de los derroteros que tomó la cultura europea de entreguerras, al margen del Círculo de Viena, se puede encontrar en la arquitectura. Los críticos pioneros de nuestro tiempo, los que con mayor fuerza exigen un estilo «posmoderno», los podemos encontrar entre los arquitectos. Dadas las ambigüedades del término moderno, sus llamamientos pueden parecer irrelevantes para la modernidad, que ha sido nuestro principal objeto de estudio aquí. Pero pueden

decirnos cosas muy importantes si afinamos un poco nuestro análisis de los distintos estilos del modernismo. Para unos, el movimiento «modernista» en el diseño arquitectónico comenzó en la última década del siglo XIX, con Charles Rennie Mackintosh en Glasgow, y Otto Wagner y Josef Hoffmann en Viena. Como tal, se solapa con lo que denominamos *art nouveau*. Sin embargo, ya antes de 1914 las formas de este *art nouveau*, inspiradas en la biología, ya se estaban viendo superadas en los edificios de Hoffmann y Adolf Loos y en el mobiliario del Wiener Werkstätte. Así pues, antes de 1920 gran parte de la arquitectura moderna y del diseño de interiores se basaron más en novedades estilísticas que en unos principios de diseño radicalmente nuevos: allí donde los diseñadores y arquitectos *art nouveau* tomaban sus detalles decorativos de las formas vegetales, Hoffmann y su escuela los buscaban en la geometría.

Por su parte, Adolf Loos rechazó toda dependencia de una decoración que careciera por completo de función, si bien nunca se opuso a compaginar las edificaciones con sus respectivos usos o emplazamientos. En su opinión, cualquier diseño debía mostrarnos qué es el edificio para nosotros. Por muy «moderno» que pudiera ser un chalé de Loos, nunca se debía confundir con una casa urbana y menos aún con un bloque de oficinas o un museo de arte. Después de la Primera Guerra Mundial, la arquitectura tomó nuevos derroteros y volvió la espalda a lo profuso, decorativo, histórico y emocional. La revuelta resultante contra el color ornamental y local (o cualquier tipo de color, en general) es un rasgo principal de lo que iba a ser el movimiento principal de la arquitectura «modernista», que culminaría en los edificios y escritos de Mies van der Rohe.

Como teórico del diseño arquitectónico moderno, Mies es una figura de los años de entreguerras. Como profesional, fue él quien dio a sus teorías sus aplicaciones más espectaculares. Mies abominaba del color local a favor de unos principios universales en el diseño, igualmente apropiados a todos los emplazamientos geográficos. Esto no era sólo una elección técnica. Su afán de «universalidad» era la expresión explícita de un punto de vista platónico, que según él derivaba de la lectura de san Agustín. Estos principios definían la estructura fundamental de un edificio, no en términos (geométricos) funcionales, sino estructurales; por eso no compartía la opinión de Loos de que la forma de un edificio debía manifestar su uso; antes al contrario, se congratulaba de poder transformar

un diseño inicialmente destinado a unas oficinas centrales en un museo de arte moderno. A este respecto, las ideas de Mies no fueron sólo universales, sino también abstractas, como las ideas abstractas universales que están en la base de la filosofía de Descartes. Su programa de arquitectura produjo unos edificios cuyo distintivo técnico era la claridad y precisión matemáticas, que pudieran servir para toda una serie de fines distintos, unos edificios que se hallaran igualmente integrados (o «desplazados») en cualquier ciudad o país. Un bloque de pisos de Mies puede, así, servir para ilustrar un texto sobre la geometría cartesiana o «coordenada», en la que los emplazamientos espaciales se remiten a un determinado «origen de coordenadas» (*O*) y a los determinados «ejes de referencia» (*Ox*, *Oy* y *Oz*).

En los principios que sigue Mies vemos al hombre que dominó el diseño arquitectónico en Europa y Norteamérica hasta los años cincuenta a base de rechazar la diversidad de la historia y la geografía—y las necesidades específicas de actividades humanas particulares—a favor de unos principios universales y atemporales. Éste es el paso que dieron Descartes y los racionalistas del siglo XVII al hacer caso omiso de las prácticas variadas y las opiniones ambiguas e inciertas que habían sido consustanciales al humanismo del siglo XVI, a favor de unas teorías y pruebas susceptibles de imponer el consenso general. Entre las dos guerras, otras bellas artes recorrieron la misma senda dejando la pizarra completamente limpia y empezando de cero, como testimonian las pinturas de Josef Albers; así, el renovado sueño de una «tabla rasa» se convertirá en tema primordial de la cultura de ese período. En esa medida, el movimiento que ahora conocemos con el nombre de «modernismo» en las artes reflejó los temas fundacionales de la modernidad del siglo XVII con la misma seguridad que el programa filosófico de una ciencia unificada y formalmente estructurada. Entendido así, el «modernismo» en arquitectura y bellas artes de los años veinte compartió más cosas con la «modernidad» de la filosofía racionalista y la física de lo que se podría pensar.

Dadas estas semejanzas imprevistas, cabe hacerse la siguiente pregunta: «¿En qué medida la situación política y cultural de la Europa de los años veinte y treinta se puede comparar con la edad de oro del racionalismo en el siglo XVII?». Si comparásemos solamente estilos intelectuales, géneros artísticos y otras cosas por el estilo, estos parecidos podrían parecer insustanciales, superficiales y hasta accidentales. Pero, si

profundizamos un poco, saltan a la vista unos vínculos más fuertes. Tanto en ciencia como en filosofía, ética o bellas artes, las cuestiones básicas de ambos períodos merecieron atención no sólo por razones de elegancia intrínseca y coherencia formal («descontextualidad»), sino también porque la situación real obligó a los europeos a tomarse en serio la aparente necesidad de recomenzar «desde cero» en la práctica y la teoría.

En 1920, se podía afirmar razonablemente que Europa se enfrentaba de nuevo a serios problemas de organización nacional e internacional. Tras la Primera Guerra Mundial, el orden político establecido de las naciones-estado y de las monarquías se hallaba en crisis, precisamente en una época en la que la base newtoniana de la cosmología imperante estaba enfrentándose a su desafío más letal. En ningún lugar fue más obvio el efecto de esta crisis conjunta que en los dominios de los Habsburgo. Ninguna de las potencias anteriores a 1914 se hundió más rotundamente como resultado de la guerra que la monarquía dual austrohúngara, ni hubo una ciudad que viera su razón de ser más repentinamente destruida que la ciudad de Viena. Al perder Austria su identidad imperial y tener que crearse de la nada una identidad republicana, la derrota contemporánea de la filosofía natural de Newton—la base de la cosmópolis moderna—por parte de la física de la relatividad de Einstein exigió unos esfuerzos igualmente «constructivos» en el terreno de la ciencia y las artes. No tiene nada de extraño, pues, que fuera en Viena y no en otro lugar donde las ambiciones culturales del siglo XVII resurgieran con especial entusiasmo.

Quienes crecimos en la Inglaterra de los años treinta aprendimos a aceptar tanto el mito de la modernidad como la necesidad de un nuevo comienzo, en un tiempo en el que la política y la cultura de Europa y Norteamérica se hallaban acosadas por toda clase de incertidumbres. En nuestra generación, como en la de Donne y Descartes, todas las ideas heredadas sobre la naturaleza y la sociedad se vieron cuestionadas al mismo tiempo. Tanto en la década de los treinta como en la de 1630, el sistema tradicional de estados europeos quedó en entredicho: el desmembramiento del imperio de los Habsburgo redibujó todo el mapa de Europa central y oriental, mientras la ruina económica de Alemania la abría a la demagogia de Adolf Hitler. En la década de los treinta, como en la de 1630, la cosmología heredada estaba a ojos vista desacreditada. El trabajo científico de Albert Einstein y Werner Heisenberg había socavado to-

das las certezas anteriores—e incluso la inteligibilidad por parte del público—de la física. Como consecuencia, la crisis de fe del siglo XVII se repitió tal cual, y no sólo en la forma, sino también en la sustancia.

Durante la Primera Guerra Mundial, el humanismo escéptico tuvo pocas posibilidades de abrirse paso. Iniciado en medio de un espíritu de nacionalismo dogmático, el conflicto favoreció el surgimiento de eslóganes idealistas, como por ejemplo: «Una guerra para acabar con la guerra» o «Libremos al mundo de la democracia» (durante la Segunda Guerra Mundial, la retórica aliada no fue mucho más profunda). Luego, la retórica nacionalista de las dos guerras mundiales dio paso a la retórica ideológica de la cruzada contra el comunismo. Lo cual hizo cambiar de terreno a la argumentación, pero sin modificarla de hecho. (Si la hostilidad entre papistas y herejes se había perpetuado mucho después de la Guerra de los Treinta Años, lo mismo ocurría ahora con el mundo libre frente a los rojos y con el socialismo internacional frente al imperialismo capitalista.) Entre ambas guerras, los intelectuales europeos de mente seria se enfrentaron a la misma tarea a la que se había enfrentado Leibniz después de 1670; es decir, a la tarea de encontrar una base de comunicación neutral entre antiguos enemigos, arbitrar métodos racionales para contrastar ideas de diferentes naciones y construir instituciones transnacionales capaces de impedir un rebrote de la guerra internacional.

Por desgracia, las actitudes e instituciones vigentes en la época resultaron de nuevo inadecuadas para esta tarea. Después de 1930, una época en la que la recesión económica en los países industrializados acarreó un desastre económico en todo el mundo, la templada «zona media» se redujo y la atención del pueblo se centró cada vez más en los dos extremos. Como suele ocurrir en estos casos, los poetas fueron los primeros en detectar la dirección del viento. La visión profética de la anarquía que vemos en la obra de William Butler Yeats, *The Second Coming* (*La segunda venida*)—«el centro no puede aguantar»—, que aquí comparamos con la *Anatomía del mundo* de John Donne, es de 1921. Con el colapso económico, a medida que los valores basados en el concepto de nación se fueron corrompiendo hasta degenerar en la desenfrenada brutalidad de un nacionalismo racista en Alemania, el propio Yeats se vio arrastrado a una versión inglesa, autóctona, del fascismo, mientras otros intelectuales de Gran Bretaña, Francia y otros lugares, desesperados ante la incapacidad de sus gobiernos nacionales para abordar constructivamente la crisis en

los planos nacional e internacional, se sintieron obligados a considerar en serio las políticas y prácticas de la Unión Soviética, a la que veían como a la única potencia multinacional que se presentaba abiertamente en la época preocupada por solucionar los problemas internacionalistas e, incluso, «posnacional».

En los años setenta y los ochenta, a los afortunados habitantes de Estados Unidos les resultaba demasiado fácil, al estudiar la historia de los Frentes Populares de los años treinta, tildar de auténtica locura la buena disposición de la izquierda democrática de Europa para colaborar con los comunistas. Pero aquéllos a quienes tocó vivir dicha época la recuerdan de manera muy distinta: tal y como estaban las cosas, no había otra alternativa clara. Los juicios y purgas «ejemplares» de los soviéticos de los años treinta fueron verdaderamente execrables; y qué decir de las salvajadas, aún peores, que se cometieron en Ucrania... Pero, ¿quién, si no, podría hacer frente a Hitler y Mussolini? Por su parte, muchos miembros eminentes de la «respetable» oligarquía de Gran Bretaña se mostraban particularmente predispuestos a olvidar y perdonar las maldades de las pandillas nazis de Hitler, hasta el punto de tratar a Ribbentrop, su embajador en Londres, como una compañía agradable para pasar un fin de semana en la campiña inglesa. En tales circunstancias, no se podía tachar de debilidad mental considerar la defensa de la naciente república española como una causa honorable.

A finales de los años treinta, la situación política y cultural de Europa occidental no era mucho mejor que la que se había vivido en la década de 1630: la «vía de enmedio» estaba prácticamente tan poco concurrida como lo estuviera tras el asesinato de Enrique IV. A la izquierda, unos pocos personajes sólidos, como Ernest Bevin en Gran Bretaña, encontraban los regímenes tanto de Alemania como de Rusia igualmente inadmisibles; en el decreciente centro, el *Manchester Guardian* no se mostraba del todo insatisfecho por estar oficialmente prohibido en ambos países; pero, a la derecha, Winston Churchill sólo contaba con un pequeño grupo de aliados, y se le veía fundamentalmente como una figura excéntrica y obstinada, vaciada en un molde inapropiadamente cromwelliano. Después de septiembre de 1939, tras el estallido de una nueva guerra en Europa (primero en Polonia y después en Bélgica, Francia, Finlandia y Noruega, para acabar extendiéndose a todo el mundo), sólo Suecia y Suiza, entre las naciones europeas, permanecieron todo el

tiempo al margen del conflicto, mientras muchos políticos conservadores de Europa seguían preguntándose si no se trataría en realidad de una guerra equivocada, en un momento equivocado y contra un enemigo equivocado. Pero, como ya ocurriera en las décadas de 1620 y 1630, en aquel período nadie podía ponerse a atacar el espíritu nacional y cerrar los ojos a las tareas urgentes de orden militar, y elucubrar sobre un mundo que fuera libre de olvidarse de la crisis del momento, con unas instituciones realmente capaces de impedir una repetición de las guerras «nacionales». Sólo después de diciembre de 1941, cuando el ataque japonés a Pearl Harbour empujó a Estados Unidos a lanzarse a una piscina cuyo fondo nunca había visto con verdadera claridad, las perspectivas a largo plazo de una victoria aliada estarían lo suficientemente claras para plantear tales cuestiones.

El paralelismo entre la década de 1630 y la de 1930 exige un comentario ulterior. Tal y como trascurrieron las cosas en los años veinte y treinta del siglo XX, el mito de la modernidad y el sueño de un nuevo principio no remedaron del todo el programa de investigación racionalista del siglo XVII, como tampoco repitieron tal cual el modelo de exactitud formal subyacente a la filosofía de la naturaleza del siglo XVII. En realidad, las ideas acerca de una «racionalidad» estricta modeladas sobre la lógica formal y de un «método» universal para desarrollar ideas nuevas en cualquier campo de la ciencia natural, se adoptaron en los años veinte y treinta con un entusiasmo aún mayor, y de una forma más extremada aún, de lo que ocurriera a mediados del siglo XVII. Después de Descartes, las nociones de «exactitud» y «rigor» se habían perfilado y afinado por sí solas. A finales del siglo XIX, David Hilbert mostró cómo debía ser un sistema matemático verdaderamente «puro»; como consecuencia de ello, el sistema de la lógica formal y la aritmética construido por Frege y Russell fue en definitiva «más puro» incluso que la geometría euclidiana que había servido de modelo a René Descartes. Así, el programa del Círculo de Viena fue más formal, exacto y riguroso aún que los programas de Descartes o Leibniz. Liberada de cualquier representación, contenido y emoción irrelevantes, la «vanguardia» de mediados del siglo XX ganó la partida a los racionalistas del siglo XVII.

En definitiva, en 1914 estaba preparado el terreno intelectual y artístico para un resurgimiento del humanismo renacentista, es decir: para una reintegración de la humanidad en la naturaleza, para una restaura-

ción del respeto debido a Eros y a las emociones, para unas instituciones transnacionales eficaces, para una relajación del tradicional antagonismo de clases, razas y sexos, para una aceptación del pluralismo en las ciencias y para una renuncia definitiva del fundamentalismo filosófico y la búsqueda de la certeza. El terreno estaba preparado, pero los tiempos no estaban maduros todavía. Se estaba gestando una revolución para la que no estaban aún preparados los que iban a beneficiarse de ella. En vez de explotar las posibilidades ofrecidas por la demolición de la cosmovisión «moderna», la gente prefirió aprender la lección, escarmentar, por la malas. Treinta años de matanzas en nombre de la religión habían precedido al establecimiento del sistema moderno de naciones-estado. Treinta años de matanzas en nombre de la entelequia «nación» fueron necesarios para que europeos y americanos se mostraran dispuestos a reconocer las deficiencias de ésta.

1965-1975: EL HUMANISMO REINVENTADO

La Segunda Guerra Mundial representó, pues, la culminación de unos procesos sociales e históricos que habían comenzado en la década de 1650 con la creación de la era moderna: el mundo «moderno», el estado «moderno» y el pensamiento «moderno». Era la última vez que el pueblo de Europa iba a refrendar y a representar en escena los ideales y ambiciones de la modernidad con la más completa naturalidad. Algunos escritores, como Oswald Spengler, habían sostenido en los años veinte que el dominio mundial de Europa estaba tocando a su fin; pero la aseveración de que la modernidad ya estaba «muerta y bien muerta» no se produciría hasta después de 1945. A partir de 1940, la oratoria de Winston Churchill mantuvo vivo en Gran Bretaña el espíritu nacional mientras se desangraba su soberanía preeminente. Su pueblo reaccionó con una representación suprema de su propia imagen, tal y como aparece en *Enrique V* de Shakespeare. «Siempre habrá una Inglaterra», cantó, pero ignorando el subtexto: «Inglaterra no volverá nunca a ser la misma».

Mientras se iniciaba la dolorosa recuperación después de 1945, todo el mundo tenía bien claro que la *Europe des patries* (o de las naciones soberanas) sobreviviría más en la nostalgia de un Charles de Gaulle o una Margaret Thatcher que en la realidad de la economía y la política de fi-

nales del siglo xx. La cuestión no era ya la de saber si Europa sería capaz de crear alguna institución «transnacional». Las únicas cuestiones prácticas se reducían ahora a saber cuánto se tardaría en poner en pie estas instituciones, qué formas adoptarían y qué funciones arrebatarían a la omnicompetente y soberana nación-estado.

El panorama intelectual y cultural de Europa y Norteamérica se transformó tan profundamente entre los años veinte y los setenta, como ocurriera ya antes entre las décadas de 1590 y 1640, pero «al revés». En 1650, la tolerancia humanista de la incertidumbre, la ambigüedad y la diversidad de opiniones dio paso a la intolerancia puritana, así como al hincapié racionalista en una teoría universal y exacta y en la certeza en todas las cosas. La cosmópolis resultante, disfrazada de «opinión respetable», mantuvo su autoridad hasta bien entrado el siglo xx. En 1910, ya había empezado a debilitarse; pero su fuerza sobrevivió a otros treinta años de guerra entre las naciones europeas, y la gente no se decidió por fin a suspender la búsqueda de la certeza, a reconocer la demolición de la cosmópolis y a volver en la undécima hora al punto de partida humanista y liberal del Renacimiento tardío hasta que la Segunda Guerra Mundial no fue cosa del pasado.

Nadie de quienes vivieron los años sesenta y principios de los setenta en Nueva York, California, Gran Bretaña o Alemania occidental, pudo dudar de la envergadura de los cambios sociales y culturales que se ofrecían a su vista. Muchas personas con cincuenta años o más se escandalizaron ante estos cambios. Algunas interpretaron mal lo que estaba ocurriendo y criticaron a la generación más joven de haberse «desmadrado» o haber «perdido los valores». De ahí el famoso vacío generacional. Pero esa expresión escurridiza ocultaba un problema real. El cambio cultural siempre toma como vehículo las diferencias generacionales; pero esta vez tenía una profundidad insólita. La contracultura, altamente visible, de los años sesenta no fue esencialmente una cultura joven. Los materiales intelectuales, psicológicos y artísticos del nuevo movimiento llevaban al menos cincuenta años esperando que una generación viera su importancia y se reconociera en ellos. Hay quien ha achacado también los cambios producidos en estas dos décadas a la guerra del Vietnam; pero ésta fue a lo sumo sólo una parte de la verdadera historia. La guerra del Vietnam fue una ocasión que favoreció estos cambios, pero tuvo muy poco que ver con su verdadero contenido.

En los años cincuenta se habían reunido ya todos los requisitos, intelectuales y prácticos, para restablecer las unidades que se habían dicotomizado en el siglo XVII: humanidad y naturaleza, actividad mental y actividad material, racionalidad humana y fuentes emocionales de la acción, y así sucesivamente. Los espasmos de la cosmovisión moribunda impidió a estos requisitos resultar eficaces hasta después de 1660; de manera que la primera generación en reaccionar positivamente la compusieron los americanos y europeos nacidos en los años cuarenta y principios de la década de los cincuenta. Esto se debió en parte a su gran implicación personal en la situación política del momento. El hecho de enfrentarse al riesgo de ir (o ver a sus contemporáneos ir) a matar a otros seres, tan humanos como ellos, en Vietnam, sin ningún viso justificativo de autodefensa, les creó una gran zozobra y les hizo replantearse las prerrogativas del ente nacional y, sobre todo, de una soberanía absoluta. Rachel Carson les había mostrado que la naturaleza y la humanidad eran ecológimente interdependientes; los sucesores de Freud les hicieron comprender mejor sus vidas emocionales y las inquietantes imágenes que aparecían en la televisión ponían en tela de juicio la sabiduría moral de sus gobernantes. En esta tesitura, había que ser incorregiblemente obtuso o moralmente insensible para no ver el quid de la cuestión. Un quid que no estaba particularmente relacionado con el Vietnam; era el carácter obsoleto de una cosmovisión—la moderna—que había sido aceptada como garantía intelectual de la «nación» en o en torno a 1700.

A dar la puntilla a este desleimiento del Contrarrenacimiento—el drama trisecular de la modernidad—vino a unirse un nuevo asesinato emblemático. Volviendo la mirada a John Kennedy ahora, un cuarto de siglo después de su muerte, salta a la vista que fue para sus contemporáneos un presidente «de otro planeta». En su primera alocución presidencial, hizo un llamamiento a América y al mundo en general para estar a la altura de los nuevos tiempos, para pensar en la humanidad con una imaginación y un idealismo a los que los políticos de los años ochenta han vuelto la espalda, por cierto, de manera ostensible. Dado que invocó a la «nueva generación» como la protagonista de esta nueva obra, los jóvenes de la época se vieron como esa nueva generación. Sin embargo, él nunca llegó a compartir las dudas de dichos jóvenes en materia de patriotismo y nacionalismo. Fue él quien inauguró la política sobre Vietnam que luego achacarían a Lyndon Johnson. Hay que reconocer, em-

pero, que, dados sus antecedentes católicos irlandeses, a John Kennedy le resultó más difícil que a cualquiera de sus contemporáneos más jóvenes el «soltarse el pelo» y preconizar una nueva visión del amor, el matrimonio y la familia. Su fama de «galante con las damas» no corresponde plenamente a la reputación de Enrique de Navarra como *le vert galant*. En vez de mostrar una sensibilidad especial por la igualdad entre los sexos, sus actividades extraoficiales tuvieron un carácter más tradicional.

En los dos extremos de la modernidad, constatamos que una cosa es la precisión de la memoria popular y otra muy distinta su importancia. Después de mayo de 1610, la gente vio el asesinato de Enrique como un suceso luctuoso que suprimía el último obstáculo para el estallido definitivo y catastrófico de las guerras de religión. En realidad, de haber vivido, tal vez no hubiera podido impedir (y ni siquiera tratado de impedir) la Guerra de los Treinta Años; sin embargo, esto no quita la significación emblemática de su política, ni de su muerte. Lo mismo cabe decir en el caso de John Kennedy. A la hora de hacer balance, nuestras reservas sobre el hombre Kennedy no afectan a su categoría más amplia, como si de un emblema se tratara. Consiguió meterse de lleno en el imaginario colectivo de América y también en el del mundo entero. Aunque no responda a la realidad, la gente de muchos países sigue viendo a Kennedy como a alguien que tenía la fuerza de carácter, la consistencia intelectual y el talento retórico necesarios para (de haber vivido) llevar al mundo hasta una nueva era «posnacional». Todavía hoy, no es difícil encontrarnos, por ejemplo, en las paredes de una hacienda mexicana con la presencia de dos iconos sobresalientes de este siglo: con las fotografías del presidente John Kennedy y la del papa Juan XXIII. Ellos encarnan ese *aggiornamento*—ese abrir las ventanas a la luz de un nuevo día—del que la gente de todos los países aún siente necesidad.

Así pues, volviendo a las grandes transformaciones que se produjeron en las décadas de los sesenta y los setenta, debemos diferenciar bien entre la cronología y el contenido. En cuanto a la primera, la guerra del Vietnam fue un estímulo poderoso para una generación cuyos padres fueron aquiescentes durante la «década canalla» de Joseph McCarthy, la de los años cincuenta; pero, en cuanto a su contenido, la revolución de finales de los años sesenta fue una revolución que estaba esperando su momento. Una vez que arrancó en serio, todas las cuestiones que se habían cristalizado en el andamiaje de la modernidad del siglo XVII fueron re-

consideradas en rápida sucesión. Podría parecer que cuestiones como la ecología y la psicoterapia, la ciencia biomédica y el censo electoral, la arquitectura de Mies van der Rohe y las desigualdades entre los sexos no tienen una connotación intrínseca; pero, una vez que se desmontó el sistema de presupuestos y prejuicios que caracterizó a la cosmópolis tradicional, todas estas cuestiones se pusieron sobre el candelero para ser cuestionadas, muchos de ellas de manera irreversible.

En la base de la cosmópolis moderna subyace la antinomia cartesiana entre la (supuesta) «causalidad mecánica» de los fenómenos naturales y la (supuesta) «racionalidad lógica» de la acción humana. El hecho de tratar las actividades vitales y mentales de los seres humanos como realidades distintas a los fenómenos físicos y químicos de la naturaleza levantó unos obstáculos innecesarios en el avance de cualquier tipo de fisiología o psicología, obstáculos que no se empezaron a derribar hasta finales del siglo XIX y principios del XX, teniendo en cuenta, empero, que buena parte de lo que conseguido en el ámbito teórico no se había llevado aún a la práctica.

Inclusive después de Hiroshima, los políticos e industriales se comportaron al principio como si las actividades de los seres humanos necesitaran sólo considerarse en términos racionales y económicos, y ejercieran un influjo desdeñable sobre la economía causal del mundo natural en el que existimos. En la tardía fecha de 1960, la palabra «ecosistema» no se había hecho aún un sitio en el vocabulario político de las naciones industriales. John Muir y Aldo Leopold habían hecho campaña a favor del medio ambiente y de las especies animales en peligro. Pero el libro de Rachel Carson, *Silent Spring* (*Primavera silenciosa*), publicado en 1962, se dirigía por primera vez a un público que ya estaba preparado para escuchar su mensaje. A partir de ese momento, el cambio político fue tan rápido y profundo que, en el espacio de unos veinte años, ninguna nación desarrollada podía ya sentirse con la conciencia tranquila si su gobierno no tenía su correspondiente «departamento del medio ambiente» o al menos una oficina o «agencia para la protección del medio ambiente». La elección del término «protección» puede resultar a menudo hipócrita habida cuenta de las verdaderas actividades de dichos departamentos; pero, como suele ser habitual, la hipocresía responde a las exigencias percibidas de respetabilidad. A partir de 1970, los políticos han tenido al menos que fingir preocupación ante el daño infligido al mundo natural por las actividades industriales y otras actuaciones humanas.

Otro elemento básico del andamiaje moderno fue la idea de que la «mentalidad» debía ser lógica, basada en principios, calculadora y no emocional. En su núcleo, el *ethos* del mundo moderno, desde Descartes hasta Freud, había echado raíces en las expectativas de autocontrol. En Europa y Norteamérica, sobre todo en los países de cultura puritana, se esperaba de los seres humanos individuales que llevaran a cabo sus proyectos vitales sin dejarse «llevar» por sus sentimientos, o acudieran en busca de ayuda por parte los sacerdotes o doctores, o de cualquier otra persona parecida. El confesionario seguía estando disponible para los católicos; pero durante toda la edad moderna cundió la sensación de que ponerse en manos de un director espiritual era señal de debilidad y de que consultar a un psiquiatra era el reconocimiento del propio fracaso. Para la generación de la década de los sesenta, esa infravaloración de las emociones tocó a su fin. Dudar de sí mismo ya no era inadmisible. Al fin, la gente era libre para confesar intenciones confusas o sentimientos ambiguos; ni se le pedía ya afrontar los avatares emocionales de la vida sin ayuda de nadie. Para la nueva generación, «entrar en contacto con los propios sentimientos» llegó a tener tanta importancia que buscar la ayuda de profesionales se tuvo por una elección inteligente y natural. Seguir una terapia ya no era señal de debilidad, era muestra de auténtica seriedad.

En cuanto al formalismo abstracto y racionalista en las ciencias de la naturaleza y las artes, que había tenido tanto ascendente en las décadas de los veinte y los treinta, perdió asimismo su plausibilidad y su encanto. En música, el sistema «de doce tonos» de Webern y Schönberg ya no era la vía exclusiva de la música del futuro. De nuevo estaba permitido disfrutar, admirar y hasta emular la música de Gustav Mahler; también se abrieron nuevos caminos en América para compositores como Philip Glass, Steve Reich y John Adams. De manera paralela, se lanzó un ataque sistemático contra la secular dicotomía entre música «seria» y música «popular». Como el andamiaje de la modernidad había tenido una visión clasista de la sociedad moderna, el desencanto ante la injusticia y la desigualdad salpicó igualmente a la música y a las artes. Comenzando con el movimiento pro derechos civiles y con ciertos cantantes como Woody Guthrie en América y los Beatles en Europa, las baladas populares y las canciones de protesta dejaron de ser solamente una forma artística y se convirtieron en una fuerza política. Quienes cantaron «We shall

Overcome» («Venceremos») en los años sesenta querían decir realmente lo que decían, como ocurre en la Suráfrica de hoy; mientras, los gobiernos de la Unión Soviética y sus colonias de Europa oriental veían a los cantautores como una verdadera amenaza política.

El formalismo abstracto tampoco ha sido más duradero en el ámbito de las artes visuales que el atonalismo en el de la musica. A pesar del mérito indiscutible de Josef Albers, nadie después de 1965 podía ya afirmar que el suyo era el único camino con posibilidades de futuro. Los gestos de Wharhol o Rauschenberg parecen ahora en ciertos aspectos exagerados; pero dinamitaron un retorno a unos cuantos géneros y estilos que son mucho menos abstractos y mucho menos fríamente calculados que los de los formalistas y constructivistas de entreguerras. Finalmente, los jóvenes arquitectos empezaron a rebelarse también contra el influjo de Mies, que iba dejando edificios indistintos a lo largo y ancho del globo. Con una fanfarria típica de su profesión, y un alarde no menos retórico contra el platonismo de Mies, estos jóvenes arquitectos condujeron a sus compañeros de profesión a un mundo «posmoderno».

Unos cambios paralelos se produjeron también, aunque más sosegadamente, en las ciencias de naturaleza. En los años cincuenta, muchos científicos y filósofos de la ciencia aún admitían el derecho «divino» de la teoría física a imponer sus esquemas de explicación a todas las ramas de la ciencia. (James Watson, cuya obra sobre la estructura del ADN ayudó a lanzar la biología molecular, consideraba aún la evolución como un corolario menor de la bioquímica, mientras Carl Hempel, filófoso tardío del Círculo de Viena, negaba incluso el estatuto de ciencia a la teoría de la evolución de Darwin.) Pero el creciente poder de la ecología y la ciencia médica hizo que resultara sumamente difícil negar a la biología un lugar de honor junto a, e incluso igual a, la teoría física. En vez de ser partes distintas de una única y omnicomprensiva «ciencia unificada», las ciencias representaban ahora más bien una confederación de empresas, con sus correspondientes métodos y esquemas de explicación para abordar sus propios problemas. La palabra «ciencia» ya no se veía como un sustantivo singular; antes bien, se imponía la frase, en plural, de «ciencias naturales», y la imagen platónica de un tipo único y formal de conocimiento se veía sustituida por la imagen de empresas en constante movimiento, cuyos métodos de investigación se adaptaban—como enseñara Aristóteles—a «la naturaleza del caso».

Incluso entre el gremio de los matemáticos se advirtió una nueva sensibilidad hacia lo concreto y lo particular. Antes de la Segunda Guerra Mundial, había ciertos prejuicios hacia el trabajo «aplicado»; a partir de 1965, los matemáticos no se avergonzaban ya de admitir su gran interés por la prosaica teoría de la informática, por poner un ejemplo. Incluso en física, determinados campos cósmicos abstractos o investigaciones como la relatividad general empezaron a perder su preeminencia intelectual. Ahora era respetable admitir que las cuestiones sobre la superconductividad, por ejemplo, no tenían sólo una interesante proyección práctica, sino también una gran importancia teórica. Asimismo, en biología, si inmediatamente después de 1945 los problemas de medicina se veían como algo periférico o incidental para la biología, a partir de los años sesenta quedó muy claro que la enfermedad y la salud eran los mejores ámbitos en que estudiar la naturaleza del funcionamiento biológico, por lo que la expresión de ciencias «biomédicas» (adjetivo compuesto raras veces oído antes de 1960) fue ampliamente adoptada en los círculos académicos.

Los cambios habidos en los años setenta y los setenta ejercieron también un efecto importantísimo en el estilo y contenido del debate político. Antes de la época de Kennedy, los políticos pensaban que sus asuntos se basaban en cuestiones técnicas. Daban por sentadas las metas de la política nacional y discutían sobre los mejores medios para alcanzarlas. Por aquellos días, la atención se centraba en la «búsqueda de una ratonera mejor», y el puente aéreo entre Boston y Washington posibilitaba el constante ir y venir de políticos y consejeros técnicos entre el Distrito de Columbia y el Instituto de Tecnología de Massachusetts. Después de 1965, todo esto cambió: al margen de los debates sobre Vietnam, los años sesenta presenciaron el adiós a una política de metas nacionales—cuyo objetivo era el consenso—a favor de una política que se propusiera acabar con las injusticias tradicionales, empujada por una confrontación entre intereses sectoriales. En los siglos XVIII y XIX, las clases superiores («respetables») habían asumido que las variadas y numerosas clases inferiores («desafortunadas») «conocían sus funciones» y podían, en caso necesario, seguir desempeñando dichas funciones mediante algún tipo de presión social.

Pero, ahora todas estas clases empezaban a hablar por sí mismas, en tonos distintos pero sintonizados. En teoría, los intereses de la NAACP, La Raza, los Panteras Grises y la Alianza de Gays y Lesbianas distaban

mucho de ser idénticos. Pero, en la práctica consiguieron unirse contra las rigideces estructurales que a las personas «respetables» les habían parecido unas condiciones absolutamente necesarias para alcanzar un orden social estable. Luego se produjo toda una serie de ataques contra las desigualdades arraigadas en la sociedad europea en torno a 1700 y legitimadas por la nueva cosmópolis. El racismo institucionalizado, una injusticia flagrante que llevaba mucho tiempo sin ser cuestionada, fue el primero en convertirse en diana de otros movimientos pro derechos humanos. A éste le siguieron otros. A lo largo de los años setenta, todas las desigualdades acumuladas en la sociedad moderna fueron sucesivamente objeto de ataque: las mujeres, los ancianos, los minusválidos, las lesbianas y los gays, todos ellos expusieron sus respectivas reivindicaciones, grupo tras grupo. A quienes nunca habían cuestionado las bondades y maldades del espíritu nacional moderno esto les cayó como un verdadero jarro de agua fría. Jesús había dicho: «Siempre tendréis a los pobres con vosotros»; es decir, tendréis siempre a la mano sujetos/objetos merecedores de caridad. Pero ahora muchos de los creyentes en los «valores tradicionales» decían que lo que Él había querido decir era más bien que dependía exclusivamente de los pobres seguir siendo pobres, de los negros, seguir siendo serviles, de las mujeres, confinadas al hogar, de los minusválidos, enclaustrados en la casa familiar, o de los homosexuales, condenados a ocultar su condición.

Si era comprensible el susto que se llevaron los tradicionalistas, lo que vino después fue la realización de sus temores más profundos. Los tradicionalistas siempre habían supuesto que la base clasista de la sociedad podría mantenerse expulsando simplemente el sexo del ámbito de la respetabilidad. Ahora, factores de varios tipos—entre otros, los ataques contra la discriminación de los sexos y la nueva jerarquía de las emociones—conspiraban para poner en duda los tradicionales tabúes sexuales. Una generación que decidió tomar en serio sus deberes emocionales volvió la atención a las «relaciones personales» (el eufemismo heredado) y buscó unos estilos de vida que posibilitaran el desempeño de unos roles sociales más equitativos para las mujeres y los hombres, tanto dentro como más allá de sus relaciones sexuales. La subsiguiente crítica a la sexualidad, dentro y fuera de la familia, condujo al rechazo generalizado de la visión sacramental del matrimonio, que tanto se recalcó (si es que no se inventó también) en la época de la Contrarreforma, y al resurgimien-

to de las relaciones habituales del derecho consuetudinario que se habían practicado de manera generalizada antes de la Reforma. Los miembros de la oligarquía culta que durante mucho tiempo habían abogado por los valores tradicionales y respetables veían cómo sus hijos practicaban la promiscuidad sexual, sin la bendición de la Iglesia ni del estado, pero no encontraron una manera eficaz de enunciar sus objeciones a estas prácticas.

Finalmente, a partir de 1960, el empleo indebido de la «superpotencia» por los gobiernos americano y ruso ahondó más aún las dudas sobre las prerrogativas de la soberanía absoluta. La idea de nación como centro de poder autojustificador, que había jugado un papel fundamental en la política europea desde la paz de Westfalia, se estaba desacreditando ahora a sí misma. Lo que fuera la destrucción de Milo para la Atenas clásica, lo serían las atrocidades de My Lai para Estados Unidos: una deshonra que obligó a América a hacer examen de conciencia y le produjo un dolor que no hizo sino intensificarse y ramificarse durante los quince o veinte años siguientes. El gobierno soviético, culpable también de las atrocidades de Afganistán, descubrió que su autoridad moral se estaba evaporando, inclusive en sus estados-clientes más leales. Como consecuencia, los límites de la autonomía nacional y la inevitabilidad de la interdependencia transnacional lograron por fin impresionar a los dirigentes de las superpotencias y hacer que se empezara a remodelar el lenguaje del debate internacional.

LAS TRAYECTORIAS GEMELAS DE LA MODERNIDAD

El círculo de nuestra exposición argumentativa se ha cerrado. La cultura y la sociedad de la Europa del siglo XVII se transformaron con los cambios que acabaron con la tolerancia del humanismo del tardío Renacimiento a favor de unas teorías más rigurosas y unas prácticas también más exigentes. Estos cambios culminaron con la nueva cosmópolis construida en torno a la estructura formal de la física matemática. Después de 1750, esos cambios se fueron desmoronando pedazo a pedazo. La historia de la ciencia y la filosofía entre 1650 y 1950 no fue la típica marcha triunfal de unos genios que se limitan a construir sus teorías sobre la base legada por sus predecesores, sino que tuvo sus matices y altibajos. Al

tiempo que se iba acrecentando y digiriendo la experiencia de la humanidad, la imagen básica de la naturaleza experimentaba también unos cambios trascendentales: los presupuestos de la nueva cosmópolis se vieron desacreditados y, hacia mediados del siglo XX, el proceso de demolición quedó completado. El pensamiento y la práctica quedaban, así, libres y listos para volver a la visión del Renacimiento.

A lo largo de estos tres siglos, los dos aspectos fundamentales de la modernidad—doctrinales y experienciales, o metafísicos y científicos—han seguido unas trayectorias completamente diferentes. Las doctrinas formales que sustentaron el pensamiento y la práctica de los seres humanos a partir de 1700 siguieron una trayectoria en forma de letra omega, es decir, en forma de «Ω». Trescientos años después, volvemos a estar cerca de nuestro punto de partida. Los científicos de la naturaleza ya no establecen una separación entre el «observador» y el «mundo observado», como hicieron en la época dorada de la física clásica; las naciones-estado soberanas ven restringida su independencia; y las ambiciones fundacionales de Descartes han quedado desacreditadas con la nueva defensa que hace la filosofía del escepticismo de Montaigne. Ni en el aspecto intelectual ni en el práctico son las cosas tan sistémicas o autónomas como antes. Ninguna de las restricciones que impuso la «opinión respetable» a nuestras ideas sobre la naturaleza tiene verdadero peso científico en la actualidad, y la cada vez mayor proyección empírica de la ciencia hace innecesario limitar la especulación a los ámbitos bendecidos por el esquema moderno. Las teorías actuales sobre la naturaleza tienen unas raíces empíricas milenarias, idea ésta que sin duda habría hecho las delicias de Newton. A partir del siglo XVII, el progreso de la filosofía natural ha sido acumulativo y continuo, y las esperanzas criptoanalíticas de Descartes se han demostrado más que justificadas.

Doctrinalmente, pues, la trayectoria de la modernidad se ha cerrado sobre sí misma, en una especie de omega; pero, en el plano experiencial, ha ido hacia arriba básicamente. Conforme la gente de Europa y Norteamérica ha ido aprendiendo de su propia experiencia de la modernidad, y denunciando las desigualdades intrínsecas al andamiaje «moderno», ha desarrollado también un prurito discriminatorio hacia los intereses humanos. En las décadas de 1770 y 1780, las revoluciones en América y Francia consiguieron desafiar a la autoconciencia social; desde entonces, la emancipación de las clases que la nueva cosmópolis denominara «los

órdenes inferiores»—esos grupos humanos cuyas necesidades e intereses llevaban mucho tiempo relegados a un segundo plano sin el menor atisbo de mala conciencia—ha sido una cuestión importantísima del debate político. A pesar de los retrocesos y contrarrevoluciones, desde 1776 ha habido una conciencia cada vez mayor de que dichas desigualdades no se pueden justificar mediante llamamientos a «la naturaleza de las cosas», a «la voluntad de Dios» o a cualquier otra doctrina del tipo que sea.

Lo mismo ha ocurrido también en el ámbito de las ciencias naturales. Al quedarles pequeño el andamiaje de la modernidad, se han vuelto finalmente a esa búsqueda «experiencial» de que hablara Bacon a finales del siglo XVI. La Mettrie, Priestley, Hutton, Darwin, Marx y Freud tuvieron que tomar en serio las objeciones de la «opinión respetable»; pero, ahora que los últimos materiales de ese andamiaje—la dicotomía entre humanidad y naturaleza, y el recelo hacia las emociones—han perdido toda credibilidad intelectual, no queda ya ningún obstáculo para que se estudie la naturaleza de la manera como lo exige nuestra experiencia. De entre una docena de ejemplos recientes, el más llamativo e ilustrativo es tal vez el de la conservadora Dirección General de la Salud Pública de Estados Unidos, que, viéndose en la tesitura de tener que escoger entre lo que le dicta la ciencia y su arraigada ideología, ha promovido al final una campaña de educación sexual y de un empleo más generalizado del preservativo.

Así pues, desde los años sesenta asistimos a la vuelta tanto de la filosofía como de la ciencia a las posturas intelectuales de la generación inmediatamente anterior a Descartes. En las ciencias naturales, el dominio incontestado de la física sobre todas las demás disciplinas ha tocado a su fin: los ecologistas y los antropólogos pueden tratar ahora de tú a tú a los astrónomos y a los físicos. En filosofía, el afán formalista de Descartes—refutar el escepticismo de los humanistas del Renacimiento favoreciendo las prerrogativas abstractas de la certeza lógica en contra de sus asideros en la experiencia humana—aparece como el responsable de haber llevado a un callejón sin salida al quehacer filosófico. Es decir, que, científica y filosóficamente, nos hemos liberado de la agenda exclusivamente teórica del racionalismo y podemos volver a abordar las cuestiones de la empiria marginadas por el «pronunciamiento» cartesiano hace unos trescientos años.

No sólo nuestro hilo argumental nos ha vuelto a acercar a los huma-

nistas más de lo previsto, sino que además nos ha permitido contestar a la pregunta inicial sobre la «modernidad». Como se recordará, al principio agitamos tres tipos de cuestiones diferentes. En primer lugar, cuestiones históricas sobre la explicación oficial de los orígenes de la modernidad, en especial sobre la transición del humanismo del siglo XVI al racionalismo del siglo XVII; en segundo lugar, cuestiones historiográficas, sobre las razones que nos llevan a ver la modernidad como un movimiento que se inició después de 1600 y que debe ser considerado, por tanto, como una novedad del siglo XVII; y, finalmente, cuestiones filosóficas sobre la idea misma de modernidad, como, por ejemplo, saber si las ambiciones de la edad moderna son relevantes en la actualidad o si nuestros asuntos intelectuales y prácticos tendrán ahora que seguir unos derroteros radicalmente nuevos («posmodernos»).

Detengámonos primero en las cuestiones históricas. Cuanto más profundas han sido nuestras investigaciones más nos han alejado de la versión oficial de la modernidad. Versión que, en consecuencia, hemos sustituido por otra versión revisada que evite los falsos presupuestos subyacentes a la versión anterior. Según la visión heredada, el origen de la era «moderna» tenía cinco características clave: la prosperidad de la Europa del siglo XVII; el debilitamiento de los controles de la Iglesia sobre la vida intelectual; el desarrollo de una cultura secular y vernácula; el centralismo político de la nación; y, sobre todo, la adopción de métodos «racionales» en los ámbitos de la ciencia y la filosofía. El pensamiento moderno arrancó, así, al parecer con la física de Galileo Galilei, la epistemología de René Descartes y la ciencia política de Thomas Hobbes, mientras que la práctica social y política moderna se inició con el auge de las naciones-estado soberanas y estructuradas en clases.

Pero todas estas aseveraciones sobre la modernidad del siglo XVII resultaron ser falsas o falaces. El siglo XVII no fue una época de prosperidad, sino de crisis económica; las presiones eclesiásticas sobre la ciencia y el saber se intensificaron en vez de reducirse, mientras que el alcance del pensamiento racional no se expandía, sino que se estrechaba. Como tampoco fue ninguna novedad el fenómeno de una cultura laica en el siglo XVII: ésta había ido en constante aumento desde finales del siglo XV, conociendo una fase de esplendor con la obra de los humanistas del siglo XVI. La visión heredada restaba, así, importancia a la contribución del Renacimiento a la modernidad. Carentes de métodos racionales, los pen-

sadores del siglo XVI (según esta concepción) habrían ensayado nuevas variaciones sobre temas medievales. Erasmo, Rabelais, Montaigne y Shakespeare se consideraban como los últimos, aunque no los menores, de los últimos pensadores medievales, cuya recuperación de textos de la antigüedad clásica los emancipó del conservadurismo de los siglos oscuros; pero nunca dieron el paso definitivo que les abriera las puertas del mundo «moderno» de la lógica y la racionalidad. Los historiadores de la filosofía y de la ciencia suscribieron, así, los mitos sobre el carácter progresivo de la vida y el pensamiento del siglo XVII, que (como deberían haber descubierto con profundizar sólo un poquito en su fuero interno) falseaban el registro de la historia.

Si la versión heredada tuvo tanto predicamento en las décadas de los veinte y los treinta, ello se debió a que se dio entonces por supuesta la validez fundamental de la postura racionalista. Al considerar fundadores de la modernidad a pensadores como Galileo y Descartes, o a gobernantes como Cromwell y Luis XIV, los historiadores abonaron las prerrogativas absolutas del racionalismo del siglo XVII, que elevaron al rango de Verdad Establecida. Pero la validez de ésta, lejos de ser categórica, absoluta, independiente de las circunstancias y descontextualizable, resulta ser, vista más de cerca, hipotética y circunstancial. En el siglo XVII había resultado convincente en tanto en cuanto subproducto de un hecho histórico especial: el resquebrajamiento político y económico del orden político de la Europa moderna (y un resquebrajamiento simultáneo en el orden heredado de la naturaleza). Por su parte, la estabilidad, la jerarquía y la coherencia de la nación-estado daba seguridad política a quienes vieron la organización social de Europa desintegrarse a lo largo de los ciento cincuenta años que siguieron a la Reforma; al mismo tiempo, las ideas de los *Principia* de Newton seducían a quienes habían carecido de una cosmología consistente desde que Copérnico diera al traste con la visión ptolomeica un siglo antes. Estos logros fueron saludados como complementarios a la «lucha por la estabilidad» en Europa. Respuestas gemelas a una crisis global que sólo se podía superar (como se demostró) si la gente dejaba completamente limpia la pizarra, recomenzaba de cero y construía una cosmópolis más racional para sustituir a la cosmópolis derruida en torno a 1600.

Y ahora pasemos a las cuestiones historiográficas. Al hablar de cómo nuestra visión del siglo XVII había sufrido el influjo de los espejos histó-

ricos utilizados para su contemplación, nos hicimos la siguiente pregunta: «¿Por qué en los años veinte y treinta se aceptó una versión tan distorsionada de los últimos trescientos años? ¿Qué se ventilaba realmente en los años veinte para llegar a admirar una época de anquilosamiento económico, intolerancia religiosa y matanzas ideológicas, y a devaluar nuestro legado del siglo anterior, de una mayor prosperidad y un humanismo más maduro?». En esta fase de nuestro estudio, ya tenemos a mano la respuesta. Nuestras preguntas históricas e historiográficas—es decir, «¿Qué ocurrió realmente en los siglos XVI y XVII?» y «¿Qué nos dijeron que debíamos pensar sobre dichos siglos?»—pueden parecer bien distintas; pero las respuestas demuestran estar estrechamente interrelacionadas.

Historiográficamente, hemos tenido que explicar el renovado interés por el racionalismo que se produce en los años veinte y treinta. ¿Cómo? Mirando una vez más a las condiciones de la época: al desplome de la confianza en el orden político de Europa y a la crisis simultánea que se produce en las ideas heredadas sobre la naturaleza. Lo que en 1648 consiguió la paz de Westfalia (en cuanto a crear un marco político para la modernidad), lo destruyó en 1914 la Primera Guerra Mundial. A partir de 1920, resulta difícil negar la necesidad de un nuevo orden político y diplomático que no se centre ya exclusivamente en la soberanía ilimitada de las naciones-estado. En efecto, tras la gran carnicería que supone la Primera Guerra Mundial, la estructura clasista de la sociedad moderna provoca reacciones tanto de cinismo como de lealtad. Cosmológicamente, la labor constructora emprendida después de 1600 se resquebraja después de 1900. La teoría de la relatividad de Einstein y la teoría cuántica de Planck significan la muerte de la física newtoniana clásica. A modo de contestación al epitafio redactado por Alexander Pope para Newton,

LA NATURALEZA Y LAS LEYES DE LA NATURALEZA LANGUIDECÍAN EN LA NOCHE.
DIJO DIOS: «HÁGASE NEWTON», Y TODO FUE LUZ

sir John Squire observa que, con el advenimiento de Einstein, el diablo ha restablecido el *statu quo*. Como todas las frases célebres, ésta contiene también su buena dosis de verdad. El racionalismo de los años de entreguerras no hizo sino sustituir a Newton por Einstein, otorgar a Rus-

sell el papel que Descartes otorgara a Euclides y recuperar el sueño de una ciencia lógicamente unificada para la cosmópolis de la modernidad.

La crisis en los asuntos europeos precipitada por «la guerra para acabar con la guerra» generó, así, unas respuestas gemelas a las de finales del siglo XVII: tanto en el plano político como en el científico, pareció que la «estabilidad» sólo se podía restablecer si la gente volvía a mostrarse dispuesta a empezar de cero y a idear nuevos conceptos e instituciones—a idear una nueva cosmópolis—para sustituir a las desaparecidas. Sin embargo, esta segunda vez la receta parecía un tanto desesperada. Para Descartes, la geometría no era solamente matemática «pura» (es decir, formal), sino también una ciencia de relaciones espaciales que trataba el espacio como algo que se encontraba en la experiencia; así, se podían considerar los axiomas de Euclides como los «fundamentos» de una física destinada a dar sentido general a toda la naturaleza material. Pero, cuando los filósofos asignaron la misma función a la lógica de Russell y Whitehead en los años veinte, hacía ya mucho tiempo que David Hilbert había mostrado que las matemáticas puras se podrían considerar un cuerpo de operaciones formales sin relación con nuestra experiencia de la naturaleza; así, les resultó un punto raro tratar los axiomas de los *Principia Mathematica* como «fundamentos» de una ciencia natural empírica.

Políticamente, el desmantelamiento del imperio austrohúngaro que, pese a sus defectos, había sido un sistema verdaderamente multicultural y multinacional, tuvo como efecto dejar a Europa oriental fragmentada en un batiburrillo de estados, cada uno de los cuales exigía la soberanía que el mundo moderno consideraba como la recompensa de toda nación que se preciara. En vez de mantener la estructura federal de los dominios de los Habsburgo dentro de un orden democrático descentralizado, los «agentes» políticos de Versalles dividieron el territorio de tal manera que concedieron la soberanía a los checos de Masaryk y a otras «ruedas chirriantes», estableciendo «naciones-estado» unitarias en teoría pero casi tan heterogéneas en la práctica como habían sido las posesiones de los Habsburgo. La multiplicación de soberanías, al igual que la Liga de las Naciones, demostró ser una solución temporal para problemas de larga duración: de todos los estados resultantes, el que mejor trató de afrontar los problemas del estado multinacional, Yugoslavia, aún experimenta fuertes tensiones por querer mantener la unidad estatal en teoría, al

tiempo que permite en la práctica una gran diversidad de religiones, lenguas y costumbres provinciales.

Las últimas preguntas sobre la «posmodernidad», las filosóficas, son menos sencillas. La disputa entre críticos y defensores de la modernidad no es fácil de resolver dada la enorme complejidad de los fenómenos implicados. Sin embargo, si tenemos presente la trayectoria dual de la modernidad (de una parte, el curso de la experiencia, que sigue su marcha, y, de la otra, el curso de la doctrina, que se cierra en una especie de omega), debemos contentarnos con alcanzar unas respuestas aproximativas. Tanto los partidarios como los detractores de la modernidad ofrecen argumentos sólidos; pero, si los examinamos de cerca, siguen unas direcciones muy distintas.

Algunos críticos, como Jean François Lyotard, parecen abogar claramente por una dirección nueva, posmoderna. Según el pensador francés, la característica epistemológica de nuestra posmodernidad es la pérdida de las estructuras conceptuales básicas, de carácter autoritario, que sirven de «fundamento» al saber racional, como, por ejemplo, el que encontró Descartes en Euclides. En la medida en que la meta de la modernidad implicó organizar el saber en «sistemas» (sistemas lógicos en las ciencias naturales, sistemas institucionales en sociología o sistemas culturales en antropología), se puede decir que supuso un cambio auténtico. Para Descartes, la geometría euclidiana era un sistema racional ideal, y no tenía ningún sucesor plausible (como tampoco hay un sucesor plausible para los *Principia Mathematica* de Russell y Whitehead, a los que los filósofos de los años veinte apelaron como último recurso de un sistema epistemológico que se validara a sí mismo).

Sin embargo, esto no es motivo suficiente para que se pueda considerar como un fracaso el programa intelectual de la modernidad. Si hoy ya no basamos el saber en sistemas universales y atemporales no es sólo porque el sueño racionalista fuera siempre ilusorio. Descartes nunca se enfrentó al escepticismo clásico en su propio terreno. Antes bien, buscó un terreno en el que, dentro de unos límites prácticos, la lógica formal pudiera suministrar una especie de coherencia a la que Montaigne no había dado la debida importancia; pero la pretensión de que estos ejemplos sir-

vieran de modelo para todas las disciplinas intelectuales sigue siendo un sueño incumplido, por lo mismo que el hecho de que ningún modelo parecido esté disponible hoy no significa tampoco la «muerte» de la racionalidad, sino más bien nuestro despertar de un sueño transitorio y ambiguo. Antaño socavado por d'Alembert, Holbach, Priestley y Kant, el andamiaje de la modernidad ha sido desmontado en la actualidad y la modernidad ha alcanzado por fin la mayoría de edad. Si para algunos críticos, como Lyotard, la ausencia de un sistema fundacional sustituye lo «racional» por lo «absurdo», esta objeción muestra sólo que su ataque al cartesianismo comparte el prejuicio de Descartes a favor de los «sistemas». Si, en cambio, reanalizamos la «racionalidad» en términos no sistémicos, no tiene por qué haber nada «absurdo» en ello.

Y ahora dejemos a los detractores de la modernidad y centrémonos en sus defensores. El azote de los «posmodernos» parisinos es Jürgen Habermas, de Frankfurt. Habermas se sirve del término «modernización» para referirse al movimiento emancipatorio que se inició con la Revolución Francesa y fue racionalizado en la teoría universalista de la ética kantiana. Gracias a una ambigüedad irónica, su «modernidad» equivale a nuestro «desmarque respecto de la modernidad»: el desmantelamiento de la estabilidad jerárquica impuesta tanto a la teoría científica como a la práctica social durante los cien años que precedieron a la Revolución Francesa. Así pues, Habermas ve la marca distintiva de la modernidad no en una supuesta dependencia respecto de la teoría racionalista, sino en un compromiso con la práctica igualitaria. Kant empezó su crítica de la cosmovisión dominante en su *Allgemeine Naturgeschichte* (1755), donde sostiene que la naturaleza tiene su propia historia por el mismo título que también la tiene la humanidad. Bajo el influjo de Rousseau, su teoría moral añadía el imperativo suplementario de que una comunidad bien ordenada no debía admitir ninguna desigualdad, sino tratar a todos los agentes racionales como ciudadanos autónomos e iguales dentro de una verdadera mancomunidad de fines. A lo que Habermas añade una serie de preguntas trascendentales sobre los factores que podrían distorsionar tanto la percepción de las relaciones sociales como nuestra comprensión del lenguaje del discurso político.

Los defensores y detractores filosóficos de la modernidad parecen, así, mantener un diálogo de sordos. Muchas de las razones que aducen los escritores franceses contemporáneos para negar la validez continua-

da de la «modernidad» se refieren a los mismos elementos del siglo xx que apunta Habermas para afirmarla. Pero si adoptan posturas opuestas sobre el problema de la modernidad no es por razones de sustancia, sino porque el término «moderno» —visto desde sus respectivos puntos de vista—significa cosas distintas. Los escritores franceses lo toman en sentido cartesiano. Para ellos, la racionalidad formal no tiene otra alternativa que el absurdo; así, ante la falta de una fundamentación formal, la situación del siglo xx no deja lugar alguno a respuestas constructivas, sino sólo a respuestas deconstructivas. En Habermas, la palabra «moderno» apunta más bien a la crítica moral de Rousseau y Kant, por lo que, en su opinión, aún le queda mucha vida al programa constructivo de la modernidad.

Entre quienes ven la modernidad como un programa ya periclitado y quienes la ven como algo que tiene aún vida y validez, hay un terreno intermedio en el que se mueven dos tipos de escritores. Hay artistas, arquitectos y críticos para quienes términos como «moderno», «posmoderno» y «modernismo» tienen unas connotaciones históricas completamente distintas; así, por ejemplo, los años *fin de siècle* en los que las artes se transformaron merced a Hoffmann y Loos o a los movimientos *art nouveau* y *Sezession*, o los años que median entre las dos guerras mundiales, con Mies van der Rohe, Josef Albers y los constructivistas a la cabeza. En el otro grupo figuran críticos sociales como Peter Drucker, que inventó el término de «posmoderno» para deslindar las funciones políticas y el marco institucional de la nación-estado soberana. Ninguno de estos dos grupos ataca frontalmente ni a Habermas ni a los parisinos. Los artistas y críticos se muestran interesados en demostrar que los pintores, músicos y arquitectos de principios del siglo xx se deshicieron del academicismo en busca de un estilo de arte y de dibujo nuevo y más ligero. Por su parte, Drucker nos exhorta a cuestionar las pretensiones soberanistas de la nación y a promover, así, una revalorización de las instituciones sociales y políticas. Sus ensayos abordan problemas prácticos y su explicación no es más «absurda» que cualquiera de las explicaciones que se pueden encontrar en Habermas. Pero dicen cosas muy sabias sobre la utilidad limitada de las instituciones «nacionales» y sobre el valor de las instancias que pueden actuar en otros ámbitos (no nacionales, subnacionales o transnacionales).

En suma, pues, como debate filosófico, la pelea entre lo «moderno»

y lo «posmoderno» termina en un «empate técnico». Mirando hacia atrás, los detractores de la modernidad proclaman o lamentan (no está claro cuál de estas dos cosas) la ausencia de fundamento en el pensamiento contemporáneo. Su observación es exacta: el sueño del fundacionalismo—es decir, la búsqueda de una serie permanente y única de principios autoritarios para el saber humano—ha resultado ser precisamente eso, un mero sueño, que puede tener su atractivo en momentos de crisis intelectual pero que se difumina cuando las cosas se ven bajo una luz más tranquila y nítida. Mirando hacia delante, sus defensores insisten en la importancia moral de continuar la emancipación iniciada en la Ilustración, y que aún prosigue en Suráfrica y otros lugares; es decir, luchar contra esas desigualdades humanas que tanto escandalizaron a Jean-Jacques Rousseau y que se les atragantan a tantas personas de buena voluntad en el día de hoy. En un terreno intermedio del debate, se da un amplio espectro de cuestiones, que van desde la teoría física hasta la práctica ecológica y desde la política hasta la arquitectura.

En sus inicios, la modernidad nos sorprendió como una cosa simple, inconsútil y beneficiosa. Ahora, en este otro lado de la modernidad, su historia se revela más compleja de lo que habíamos creído. Al principio nos pareció como la marcha ininterrumpida de la racionalidad humana; pero era una impresión que ocultaba ambigüedades y confusiones varias. La decisión de si la entronización de la «racionalidad» en el siglo XVII fue una victoria o una derrota para la humanidad depende de qué se entienda por «racionalidad» propiamente dicha: los éxitos del intelecto no fueron una bendición «al cien por ciento», sino que se deben sopesar a la luz de las pérdidas que se produjeron al abandonarse el compromiso del siglo XVI con la modestia intelectual, la incertidumbre y la tolerancia. En nuestra sección final, nos preguntamos si, en un futuro próximo, podremos recuperar la sabiduría humanista del Renacimiento sin perder al mismo tiempo las ventajas conseguidas durante los trescientos años en los que la vida intelectual estuvo dominada por la filosofía cartesiana y las ciencias exactas.

CAPÍTULO QUINTO

EL CAMINO POR ANDAR

EL MITO DE LA TABLA RASA

Estos dos legados gemelos de las ciencias exactas y las humanidades sólo los podemos reconciliar mediante un cambio de rumbo; para lo cual, es preciso darse cuenta antes de que la agenda del «pensamiento moderno» se plantea en realidad unas metas que exceden a su propia capacidad. Llegados a este punto, debe haber quedado suficientemente claro que tenemos que equilibrar el afán de certeza y claridad en la teoría con la imposibilidad de evitar la incertidumbre y la ambigüedad en la práctica. Pero la visión heredadada de la modernidad no sólo descansaba en la búsqueda de la certeza y en la equiparación entre racionalidad y respeto a la lógica formal, sino que además asumió la creencia de los racionalistas de que la manera moderna y racional de abordar los problemas era barrer de tradiciones el racimo heredado, limpiar la pizarra y empezar de cero.

En efecto, si echamos la vista atrás a todo lo anteriormente dicho, veremos que la idea de «comenzar otra vez con la tabla rasa» ha sido una preocupación tan recurrente entre los pensadores de la Europa moderna como la búsqueda de la certeza propiamente dicha. La creencia de que cualquier nuevo constructo sólo es verdaderamente racional si «arrasa» con todo lo que había antes y empieza desde cero ha jugado un papel fundamental en la historia intelectual y política de Francia (los ingleses han sido generalmente más pragmáticos, aunque nadie que aborde con entusiasmo el espíritu de la modernidad puede declararse inmune a su influencia). La ilustración más espectacular de esto la constituye la Revolución Francesa. En aquella ocasión, el sueño de dejar la casa limpia y empezar de cero atravesó el Canal de la Mancha, despertando el entusiasmo de William Wordsworth y de toda su generación:

> Bliss was it in that Dawn to be alive;
> But to be young was very Heaven!

[¡Qué bendición la de vivir aquel amanecer,
pero vivirlo de jóvenes fue el cielo en la tierra!]

Un ensayo reciente sobre la Revolución subraya este mismo punto de vista:

La revolución llegó a todo. Así, recreó el tiempo y el espacio. [...] los revolucionarios dividieron el tiempo en unas unidades que para ellos eran racionales y naturales. La semana tenía diez días, el mes tres semanas y el año doce meses.

La adopción del sistema métrico representó un intento similar por imponer una organización racional y natural al espacio. Según un decreto de 1795, el metro sería «la unidad de longitud igual a la diezmillonésima parte del cuadrante del meridiano terrestre entre el polo norte y el ecuador». Por supuesto, los ciudadanos corrientes no sacaron demasiado provecho de dicha definición. Tardaron bastante en adoptar el metro y el gramo, la nueva unidad de peso correspondiente, y fueron pocos los que se mostraron a favor de la nueva semana, que les daba un día de asueto cada diez días en vez de cada siete. Pero incluso allí donde permanecieron las viejas costumbres, los revolucionarios dejaron estampadas sus ideas en la conciencia contemporánea mediante el expediente de cambiar el nombre a todo.

Hasta entonces, tratar la racionalidad como un «empezar con la tabla rasa» había sido un sueño exclusivo de los intelectuales. Con la Revolución Francesa, se convirtió en un método político. Mientras la Revolución conservó su pureza, el catolicismo fue oficialmente reprimido a favor de una «religión de la racionalidad»: Notre Dame se convirtió en el templo a la diosa razón. El racionalismo invadió el mundo de la política, el programa de la filosofía racionalista se transformó en un programa revolucionario y los presupuestos que habían regido hasta entonces en el plano intelectual se transmutaron, como por ensalmo, en máximas de acción política.

Los acontecimientos que comenzaron en 1789 dieron también a la propia palabra «revolución» un nuevo significado:

Nadie estaba preparado para la revolución en 1789. La idea misma no existía. Si buscamos «revolución» en los diccionarios al uso del siglo XVIII, encontraremos definiciones derivadas del verbo revolver, como, por ejemplo, «la vuelta de un planeta o estrella al mismo punto del que partió».

Esto fue cierto sobre todo en Francia. Pero en Gran Bretaña el recuerdo de los acontecimientos de 1688, año en el que el impecable rey protestante Guillermo III desplazó al católico Jacobo II, era ya celebrado por los ingleses como una gloriosa revolución. (Así, por ejemplo, cuando Joseph Priestley y sus amigos dieron una cena en honor de la Revolución Francesa, lucieron reproducciones de la medalla del centerario emitida para el 4 de noviembre de 1788, en la cual se leían las inscripciones «Jubileo de la Revolución» y «Los británicos no serán nunca esclavos».) Aun así, la revolución de 1688 nunca había pretendido remodelar la situación política en Gran Bretaña desde los mismos cimientos. Siempre se la consideró más como la restauración del *status quo ante*, al deshacer las políticas procatólicas de los posteriores Estuardos y reinstaurar la independencia de la tradición inglesa, a semejanza de la vuelta astronómica de un planeta a su órbita anterior.

Como meta filosófica, las ideas de la tabla rasa y el comienzo nuevo tuvieron una fuerza especial en su contexto original. En 1630, en plena Guerra de los Treinta Años, el consenso tradicional que había subyacido a las empresas intelectuales de Europa se había reducido a cero. No existía unaminidad en materia de ética, de política, de religión ni, tan siquiera, de física. Frente a este colapso general, los filósofos buscaron un punto de vista alternativo para el pensamiento y la práctica de los seres humanos: una serie alternativa de «fundamentos» o «datos» que estuvieran disponibles en la experiencia compartida de pensadores reflexivos. Si se descubría semejante punto de partida universal, éste podía convertirse en el punto de salida desde el que los científicos y filósofos de cualquier época o cultura podrían empezar de cero.

Cada escuela filósofica moderna tenía sus ideas propias sobre dónde se podía encontrar exactamente este «punto cero». Para pensadores racionalistas como René Descartes, el punto de partida propiamente dicho se hallaba en unos conceptos básicos comunes o «ideas claras y distintas». Para pensadores empíricos como John Locke, se trataba de una evidencia sensorial común, o «ideas de sentido». Pero ni Descartes ni Locke dudaron de que la diversidad y las contradicciones de las maneras de pensamiento locales, tradicionales y heredadas obligaban a los filósofos a emanciparse de los imperativos de dichas tradiciones. En el debate subsiguiente, los empíricos no insistieron con la misma fuerza que los racionalistas en la necesidad de alcanzar la «certeza». Muchos admitieron que

nuestros métodos de investigación eran intrínsecamente falibles y no podían ofrecer más que simples «probabilidades». Pero incluso quienes ya no se proponían alcanzar la certeza acabaron abrazando la idea de la tabla rasa. Hasta los años cincuenta (del siglo XX), tanto los filósofos de adscripción empírica como racionalista dieron por sentado que existía algún tipo de verdad no cuestionable como punto de partida natural para comenzar la reflexión racional en filosofía.

Vistos desde el presente, los argumentos clave de los filósofos modernos dieron muestras, desde el principio, de cierta inquietud: la situación exacta del punto de partida racional era menos obvia de lo que se había supuesto en un principio. Cuando Descartes dio las ideas de la geometría euclidiana por «claras y distintas», tuvo que enfrentarse a la siguiente pregunta: «¿Podemos estar seguros de que las ideas euclidianas estén igualmente disponibles para los pensadores reflexivos de todas las épocas y culturas?». Su contestación fue que un Dios benevolente habría implantado estas ideas en todos los seres humanos por igual; pero no se molestó en preguntarse, como curiosidad etnográfica, si en cada rincón del mundo, o en todas las épocas de la historia, los seres humanos percibían, interpretaban y describían las relaciones temporales y espaciales conforme a los patrones euclidianos o si había otras maneras de percibirlas, interpretarlas o describirlas. También John Locke dio por sentado que sus mencionadas ideas de sentido generarían, a fuerza de repetirse, unas correspondientes ideas de reflexión (o «conceptos») en personas que vivieran en cualquier rincón del mundo o tipo de situación. Pero no se formuló esta pregunta: «¿Es suficiente la repetición? ¿O no es cierto más bien que la adquisición de los conceptos depende de la repetición que se produce dentro de un contexto cultural específico?».

Hoy sabemos que ambas definiciones sobre un nuevo comienzo filosófico no sólo eran arbitrarias, sino que además descansaban en presupuestos empíricamente falsos. Descartes dio por sentado que Dios había dado a todos los humanos una inclinación especial para desarrollar las ideas euclidianas. Sin embargo, aún hoy existen culturas en las que las relaciones espaciales se afrontan de manera divergente respecto del ideal euclidiano. En efecto, hay pueblos que perciben las relaciones espaciales de manera diferente a como se perciben en las culturas industriales modernas y que están sujetos a otras ilusiones ópticas. Lo mismo ocurre con las ideas de sentido de Locke, también supuestamente compartidas. Hay

pruebas de que ciertos colores (por ejemplo, el negro, el blanco y el rojo) destacan en la percepción cotidiana del color y, por tanto, son reconocidos fácilmente como colores primarios por personas de diferentes culturas. Pero en nuestras ideas de reflexión (cuando hablamos o pensamos en colores, nombramos o escribimos los colores de los objetos), la diversidad cultural vuelve a hacer acto de presencia. El paso que va de las «ideas de sentido» de Locke a sus «ideas de reflexión» (de las percepciones sensoriales a los conceptos) implica no sólo una exposición frecuente a los estímulos en cuestión, sino también una enculturación y una lengua compartidas. La diversidad de la terminología sobre los colores en las distintas lenguas y culturas es menos drástica de lo que los etnógrafos supusieron en otro tiempo, pero es lo suficientemente sorprendente como para cuestionar la elección empírica de «datos de sentido» neutrales como punto de partida racional para construir un mundo inteligible. Por razones de pura etnografía, tanto como de argumentación analítica, ninguna propuesta de filosofía racional—partiendo ya de conceptos compartidos ya de sensaciones compartidas—se mantiene tampoco en pie hoy en día.

El peso de la prueba se ha desplazado. El sueño de encontrar un punto cero que sirva de punto de partida para cualquier filosofía «racional» no se puede cumplir. No existe tal punto cero. La creencia de que abjurando de las ideas heredadas de nuestras culturas podremos dejar «limpia la pizarra» (o «rasa la tabla») y empezar de nuevo, es tan ilusoria como la creencia en un sistema de teoría global que sea capaz de procurar certeza y coherencia atemporales. La búsqueda de la certeza, el sueño de una tabla rasa y la equiparación entre racionalidad y lógica formal desempeñaron un papel muy importante en el programa de la teoría filosófica del siglo XVII. Para Descartes, la necesidad lógica de la geometría era un ejemplo de certeza, por lo que equiparó la racionalidad de una ciencia con su facilidad para formar un sistema lógico. Asimismo, como quiera que la sistematicidad era esencial para la racionalidad, en su teoría no había cabida para que determinadas ideas o prácticas se transmutaran continuamente en otras ideas o prácticas diferentes. Una vez que se había empezado a cuestionar las credenciales de cualquier sistema social o intelectual, no quedaba sino acabar con ellas y construir otro sistema distinto en su lugar.

El modelo de «racionalidad» subyacente al programa filosófico de

modernidad descansaba, pues, en tres pilares: certeza, sistematicidad y tabla rasa; así, cuando trescientos años después John Dewey y Richard Rorty oficiaron el funeral de este programa, estas exequias tuvieron una repercusión más amplia. La idea de que abordar los problemas racionalmente significara un nuevo comienzo desde cero había sido un error desde siempre. Lo más que podemos hacer los humanos es comenzar desde donde estamos, y desde el momento en el que estamos en tal lugar; es decir, hacer un uso discriminatorio y crítico de las ideas de que disponemos en nuestra actual situación geográfica, así como de las pruebas de nuestra experiencia, tal y como ésta es «leída» a la luz de tales ideas. No tenemos ninguna posibilidad de desvincularnos de nuestra herencia conceptual. Lo único que se nos exige es utilizar nuestra expeciencia de manera crítica y discriminatoria, perfilando y mejorando nuestras ideas heredadas y determinando con mayor exactitud los límites de su alcance.

Más concretamente, el trabajo realizado en los ámbitos de historia de la ciencia, antropología cultural y otras disciplinas en estos últimos treinta años muestra que, por impecablemente que satisfagamos estas exigencias, no estaremos por ello más cerca de un punto de partida autojustificador. No existe ningún punto cero desde el cual poder saltar a un sistema intelectual autónomo y desprovisto de tradición. Todas las situaciones culturales que nos sirven de plataforma para llevar a cabo nuestros estudios prácticos e intelectuales están históricamente condicionadas. Y como esto es así, lo único que podemos hacer es empezar lo mejor que podamos con lo que tenemos aquí y ahora.

Es éste un pensamiento que los americanos, en concreto, encuentran particularmente desalentador. El sueño de una tabla rasa siempre resultó atractivo a quienes creían que, una vez dejadas atrás la tiranía y corrupción de la sociedad europea tradicional tras desembarcar en un nuevo continente, sería finalmente posible empezar de nuevo desde cero. Pero, fueran cuales fueran las ganancias políticas de los primeros colonizadores americanos del siglo XVII, o de los padres de la Constitución americana a finales del XVIII, lo cierto es que ni los primeros colonizadores ni los revolucionarios definieron sus opciones en términos que no fueran los que se habían traído en la mochila desde el otro lado del Atlántico. Cuando los habitantes de las Trece Colonias cortaron el cordón umbilical con la madre patria, muchos americanos «nuevos» estaban intentando restaurar el orden tradicional en la sociedad para poder así dis-

frutar de las libertades inmemoriales de los ingleses que los reyes hanoverianos habían hecho peligrar.

Así pues, a pesar de su interés por las teorías políticas de Hobbes y Locke, los revolucionarios americanos tuvieron unas metas y unos métodos más pragmáticos que los de sus sucesores franceses una docena de años después. El objetivo de la guerra revolucionaria americana, como el de la gloriosa revolución inglesa de 1688, fue la restauración del *status quo ante* más bien que la reconstrucción de la sociedad desde los cimientos, como pretendería serlo la Revolución Francesa. Al igual que Calvino y Lutero habían acabado con las corrupciones que afeaban a las instituciones y prácticas del cristianismo, esperando reformarlas desde dentro, los padres fundadores de Estados Unidos esperaron acabar con las corrupciones que afeaban a la monarquía británica y construir una república que encarnara las virtudes inglesas tradicionales en una versión purificada.

Pero, en realidad, ni siquiera los revolucionarios franceses empezaron de cero. De sus reformas «racionales», fueron pocas las que llegaron a echar raíces en los corazones del pueblo francés. Por ejemplo, a Napoleón le resultó bastante fácil, a partir de 1805, restaurar el calendario tradicional. En la administración pública, muchas reglamentaciones heredadas sobrevivieron igualmente a la Revolución, sin experimentar cambios sustanciales. También en esto, los cabecillas de la Revolución más radicales tuvieron finalmente que llegar a un compromiso ante la necesidad de mantener en buen funcionamiento los servicios públicos y otras funciones sociales.

HUMANIZAR LA MODERNIDAD

Tras los horrores de 1914-1918, los europeos sintieron de nuevo la necesidad de dejar limpia la pizarra, empezar completamente de cero y acometer su propia búsqueda de la certeza. En este empeño, dieron vida a una versión retrospectiva de los orígenes de la modernidad—en el siglo XVII—que diera fundamento y resultara provechosa para su causa. Pero, al dejar en la sombra a los humanistas del siglo XVI, esta versión se reveló falaz y empobreció nuestra visión de la edad moderna. No hay por qué escoger entre el humanismo del siglo XVI y la ciencia exacta del XVII; se trata, antes bien, de quedarse con los logros positivos de ambos legados.

Tal y como están las cosas actualmente, nuestra necesidad de reapropiarnos del legado razonable y tolerante (pero desdeñado) del humanismo es más urgente que nuestra necesidad de conservar el legado sistemático y perfeccionista (aunque bien arraigado) de las ciencias exactas; aunque, en última instancia, no podemos prescindir de ninguno de los dos. Estamos en deuda con Descartes y Newton por sus bellos ejemplos de teoría bien formulada; pero la humanidad necesita también de personas que sean conscientes de que la teoría y la práctica se tocan en puntos y en modos que sentimos en nuestra propia carne. La tarea actual consiste, por consiguiente, en encontrar la manera de pasar de la visión heredada de la modernidad—que disoció la ciencias exactas de las humanidades—a una versión reformada, que redima a la filosofía y a la ciencia reconectándolas con la mitad humanista de la modernidad. Para esa tarea no bastan las técnicas del racionalismo del siglo XVII. Todas las credenciales de la teoría—como las del hecho nacional—deben demostrar su valor demostrando también sus arraigo en la práctica y la experiencia humanas.

En la situación actual, no podemos ni aferrarnos a la modernidad en su forma histórica ni rechazarla totalmente, y menos aún desdeñarla. Se trata, más bien, de reformar y hasta reclamar nuestra modernidad heredada humanizándola. Estas palabras no son una exhortación vacua. Tienen un sentido muy específico que vamos a intentar ilustrar en este capítulo final; en primer lugar, con relación a las ciencias naturales, luego definiendo una nueva agenda para la filosofía y, finalmente, aplicándolas a la práctica de la política, que debe trascender a la nación-estado absoluta. En este sentido, es preciso decir que buena parte de lo que se aprovechaba en el pensamiento y la práctica modernos ya ha recorrido un buen trecho en este viaje de autorredención. Las ciencias naturales, por ejemplo, tal y como las conocemos en estos años postreros del siglo XX, han recorrido un largo trecho desde aquella física mecanicista—o «filosofía natural»—que impusiera su dictadura durante los setenta y cinco años que siguieron a la publicación del *Discurso del método*, el famoso manifiesto de Descartes. Lejos de ser un sistema formal basado en ideas teóricas y abstractas solamente, con una «certeza» tomada de la geometría, las ciencias de hoy están profundamente enraizadas en la experiencia, al tiempo que su utilidad práctica está cada vez más sometida a la crítica en términos de su impacto humano.

A partir de la Segunda Guerra Mundial, las preocupaciones intelectuales de las ciencias han sufrido un desplazamiento importante. En los años sesenta y los setenta, por ejemplo, los descubrimientos en química de moléculas muy complejas proporcionaron a los biólogos una nueva clave sobre los problemas principales de la genética, la fisiología y la medicina. Al principio, hubo quien vio en la «biología molecular» una victoria más del materialismo mecanicista y calificó sus implicaciones más amplias de irremediablemente reduccionistas y antihumanistas. La reacción madura a este cambio es más esperanzadora, pues recuerda que los procesos bioquímicos tienen su raíz en la ecología local de cada «microhabitante» del interior del cuerpo. El impulso platónico hacia una teoría universal puede, así, equilibrarse con una mayor atención, de sesgo aristotélico, a las épocas, lugares, circunstancias y ocasiones distintas en que se dan los hechos biológicos, así como con los problemas prácticos que su gran variedad crea a la biología.

Más sorprendente aún resulta ver cómo la línea que divide los aspectos morales y técnicos de la medicina ha ido adelgazando durante los últimos veinte o treinta años conforme los tecnólogos desarrollaban nuevas maneras de alargar las vidas de los pacientes, a menudo hasta un punto en el que no tiene ningún sentido la mera prolongación de las funciones corporales o vegetativas. En la fase actual de la medicina, todos los intentos por eliminar la distinción entre «hechos» y «valores» se ven superados por las exigencias prácticas de los nuevos problemas y situaciones. A partir de ahora, la definición misma de qué sea un problema «médico» debe ofrecerse en términos suficientemente amplios como para cubrir tanto sus aspectos técnicos como morales. Así, no importa sólo el hecho de que el oxígeno de la sangre arterial de un paciente se encuentre a un nivel en que la vida corra peligro, sino también el hecho de saber si el paciente ha expresado, por ejemplo, su claro deseo de no ser resucitado mediante aparatosos medios técnicos si ello sólo contribuye marginalmente a la perpetuación de la vida biológica y no a la calidad de la vida como tal.

Lo que viene siendo cierto de la biología desde 1945 lo es también de la física contemporánea. Cuando se soltaron las bombas atómicas sobre Hiroshima y Nagasaki, muchos observadores concluyeron diciendo que la física nuclear era también irremisiblemente destructiva y antihumana. Pero este acontecimiento acarreó, como reacción, un cambio de mentali-

dad en los propios físicos, que pasaron de la pureza abstracta y el desapego «ajeno a los valores» a una mayor preocupación por los efectos políticos y sociales de la innovación científica. La consecuencia inmediata de este cambio fue la creación de *The Bulletin of the Atomic Scientist*, que sigue publicando mensualmente comentarios transnacionales, no gubernamentales, sobre la política de las armas nucleares y otros temas asociados.

Un cambio éste que no se debería subestimar. Mientras el «Manhattan Project» no fue más que un ejercicio teórico, los científicos de Los Álamos hablaban a menudo acerca de los soldados, políticos y burócratas que supervisaban su obra en términos de «hijos de puta»; y, hasta el momento en que explotó de verdad la primera bomba, siempre se vieron a sí mismos como una clase aparte. Dicho cambio no se produjo hasta los primeros ensayos atómicos de Alamogordo. El colega de Robert Oppenheimer, Bainbridge, reaccionó al parecer declarando: «¡Ahora todos somos unos hijos de puta!». A partir de entonces, entre los científicos atómicos se produjo una especie de «movimiento de tierra» general a favor de entrar a formar parte directamente en los debates políticos sobre la utilización de armas nucleares y la potencia nuclear.

Una «humanización» semejante se advierte también en el campo de la tecnología. Los últimos cuarenta años han presenciado el cambio de las actitudes públicas hacia los proyectos de ingeniería. En los años cincuenta, los organismos que ejecutaban proyectos de ingeniería a gran escala, como, por ejemplo, el «U. S. Army Corps of Engineers» («Cuerpo de Ingenieros del Ejército Americano»), actuaban movidos aún fundamentalmente por consideraciones técnicas; así, construían cualquier presa que pareciera favorecer a la agricultura o el transporte sobre la base exclusiva de su viabilidad técnica. A finales de los años ochenta, ningún organismo del género podía seguir haciendo la vista gorda sobre cuestiones de «impacto medioambiental». Antes bien, se les exigía por ley exponer claramente y por adelantado los beneficios y perjuicios que se podían seguir de determinado proyecto, y los daños que estaban obligados a analizar y evaluar cubrían tanto los producidos a seres humanos como a no humanos. Antes, la posibilidad de utilizar recursos naturales, como, por ejemplo, las cascadas, al servicio de la humanidad era un argumento sobradamente convincente. Ahora, la gente entiende que la «naturaleza» no es sólo una fuente de recursos naturales que explotar para nuestro propio beneficio, sino que es también, en la misma medida, nuestro há-

bitat en la tierra. En el debate político y social, las cuestiones de «ecología»—palabra griega que significa «ciencia de la gestión doméstica»—han pasado irreversiblemente al primer plano de las preocupaciones prácticas.

Todos estos cambios en el enfoque de la ciencia y la tecnología han desviado la atención de la exactitud de la física teórica y la cosmovisión de la alta modernidad (que vio a la naturaleza y la humanidad distanciarse y enajernarse) hacia una humanidad humanizada, que reintegre el binomio naturaleza y humanidad y sitúe la dimensión local y circunstancial de la ecología al mismo terreno científico que los argumentos universales del electromagnetismo u otras teorías físicas. Nadie en la actualidad cuestiona la brillantez de Newton a la hora de demostrar que el contenido de las teorías más importantes de la física (es decir, de la dinámica) podía presentarse, tal y como propusiera Descartes cincuenta años antes, como un sistema lógico sobre el modelo de la geometría de Euclides. Sin embargo, de esto no se siguió nunca, como soñaron los abogados de la «ciencia unificada», que la totalidad de la ciencia—incluidos los descubrimientos de la física, biología y todas las demás disciplinas—formara de por sí un sistema parecido, pero más global. Al contrario, la capacidad de los científicos para penetrar en nuevos campos y desarrollar nuevas técnicas para abordar aspectos de la experiencia que no estaban antes a su alcance descansa en su capacidad para renegociar (por así decir) las relaciones entre las diferentes ramas de la teoría científica y abordar, de este modo, positivamente las nuevas exigencias de cada nuevo campo de estudio.

Mientras las ciencias naturales se desarrollaban dentro del andamiaje moderno y respetaban la dicotomía entre la «racionalidad» del pensamiento humano y la «causalidad» de los mecanismos naturales, en otros campos se modelaban las ideas sobre el patrón axiomático de la mecánica de Newton. Pero, ahora que este andamiaje se encuentra desmontado, los científicos ya no discriminan entre naturaleza y humanidad, y la discrepancia entre ciencia teórica («pura») y tecnología práctica («aplicada») ya no es tan tajante como lo fuera anteriormente. Los científicos se sienten ahora capaces de reconciliar la exactitud de las teorías de Isaac Newton con el humanismo de las predicciones de Francis Bacon. Al reorientar la ciencia, la tecnología y la medicina hacia unas metas humanamente relevantes, están humanizando también su visión de la modernidad.

Intelectualmente, la modernidad «no reconstruida», cuyo nacimiento y declive hemos descrito aquí, descansó en tres pilares básicos: la certeza, la racionalidad formal y el deseo de comenzar con una tabla rasa. Entendidas así, las teorías científicas y las naciones-estado eran por igual plenamente racionales, pero sólo en tanto en cuanto formaban unos «sistemas» estables: en un caso, sistemas lógicos a lo Euclides y, en el otro, sistemas institucionales con determinadas relaciones. Con la reconstrucción de Europa después de 1648, la rigidez de las estructuras que se desarrollaron como respuesta a estas exigencias tuvo unos méritos reales: colmó las ansias de «estabilidad», preocupación primordial para los europeos de la época. Pero ahora, conforme nos aproximamos al tercer milenio, nuestras necesidades son diferentes, y la manera de satisfacerlas debe por tanto ser reconsiderada. Nuestra preocupación ya no puede limitarse a garantizar la estabilidad y uniformidad de la ciencia ni del estado, sino que debe buscar un espacio donde se pueda proteger la diversidad y la adaptabilidad.

La nostalgia de la cosmópolis moderna nos expone a la fragilidad de la imagen de la naturaleza en la que se basa: la de un sistema físico estable de cuerpos que se mueven en órbitas fijas alrededor de una única y principal fuente de energía (el sol y los planetas como modelo para el rey sol y sus súbditos). Este modelo tuvo una función constructiva en el siglo XVII, pero la rigidez que impuso a la práctica racional en un mundo de organismos independientes y autónomos ya no es de recibo en estas postrimerías del siglo XX, una época claramente marcada por la interdependencia, la diversidad cultural y el constante cambio histórico. Los patrones intelectuales y sociales que tuvieron la virtud de ser estables y predecibles en épocas anteriores tienen, en la nuestra, el vicio de ser estereotipados e inadaptables. Al seguir imponiendo al pensamiento y a la acción todas las exigencias de la modernidad «no reconstruida» (rigor, exactitud y sistema), corremos el riesgo de que nuestras ideas e instituciones no sólo sean estables, sino también esclerotizadas, y de que no seamos capaces de modificarlas de manera razonable para abordar las nuevas exigencias de unas situaciones también nuevas.

Las cuestiones que están en juego en la humanización de la modernidad se abordaron también, en términos algo distintos, durante los años sesenta y los setenta, en un debate público sobre los objetivos de la educación superior y de la investigación científica. El debate estuvo dominado por dos palabras entonces muy en boga: la «excelencia» y la «relevancia». Los portavoces de la excelencia veían en las instituciones del saber superior una manera ideal para conservar la sabiduría tradicional y las técnicas de nuestros antepasados, al tiempo que añadían cualquier tipo de novedades a este acervo de conocimientos. Ponían el acento en el valor de las disciplinas vigentes, que encarnaban y transmitían varios aspectos de nuestra herencia. Estas cuestiones debían mantener sus instrumentos intelectuales bien nítidos y afilados, acumulándolos tal vez, pero conservando a toda costa sus méritos actuales. Por su parte, los portavoces de la relevancia veían las cosas de una manera bien distinta. En su opinión, no se trataba tanto de conservar nuestros conocimientos bien engrasados, pulidos y perfilados como debidamente guardados y almacenados: era prioritario encontrar una manera nueva de aprovecharlos para el bien de la humanidad. Desde este punto de vista, las universidades debían abordar también los problemas prácticos de la humanidad. Si las disciplinas al uso obstaculizaban esta empresa, urgía dar con nuevos estilos de trabajo interdisciplinarios que se adaptaran mejor a este fin. El acervo de conocimientos heredados era sin duda excelente—a su manera—, pero los académicos de los años setenta no podían permitirse el lujo de seguir comportándose como mandarines. «El saber [llegó a decirse] es demasiado importante para dejarlo en manos de los eruditos».

Pero veamos mejor en qué términos se abordó este debate entre la excelencia y la relevancia, entre los conservadores y los aplicadores del saber. Al oponer la relevancia a la excelencia, redirigieron la atención hacia cuestiones prácticas, locales, transitorias y contextuadas, aquellas cuestiones tan queridas por los humanistas del siglo XVI pero que fueron postergadas por los racionalistas del XVII a favor de las cuestiones abstractas, atemporales, universales y acontextuadas. En nuestros días, la racionalidad calculadora y formal ya no puede ser la única medida de la adecuación intelectual. Hay que evaluar también todos los asuntos prácticos según su «razonabilidad» humana. Creo saber que se avanzó incluso una propuesta para reorganizar el Instituto de Tecnología de Massachusetts y sustituir los departamentos responsables de disciplinas

técnicas, como la electrónica y la ingeniería civil, por unidades administrativas responsables de abordar determinados tipos de necesidades humanas, como, por ejemplo, el transporte, la comunicación o los problemas urbanos. La tradicional preocupación académica por perfeccionar las técnicas se pudo, así, contrastar con otras maneras distintas de aplicar estas técnicas para el bien de la humanidad.

Las cuestiones artísticas corrieron parejas con las académicas. La música dodecafónica, la pintura no figurativa y la arquitectura sin color local ni función fueron productos exagerados de un nuevo racionalismo, magnificados por la crisis de principios del siglo xx; pero esta vez el formalismo había sido demasiado extremado y la renuncia demasiado drástica. Se cuenta que Anton Webern dijo que los temas dodecafónicos llegarían a sonar con el tiempo tan «naturales» como los diatónicos; pero esta afirmación, al igual que la esperanza de fundar la enseñanza diaria de las matemáticas en una «teoría de grupo», no pasó de ser, en el mejor de los casos, un mero sueño. (Arnold Schönberg sostuvo, de manera más realista, que el atractivo de la música dodecafónica era más intelectual que sensual: «No importa tanto cómo suena la música».) En los años ochenta, los compositores están volviendo a una música cuyas armonías y ritmos son claramente audibles, mientras los pintores vuelven a emplear imágenes figurativas y hasta hiperrealistas. Los genios matemáticos, igualmente, se preocupan menos por llevar sus análisis a alturas cada vez más abstractas y más por dominar unos ordenadores que parecen capaces de poner técnicas formales al servicio de utilidades humanas.

Al igual que las cuestiones sobre «la nacionalidad» en el ámbito político, las cuestiones sobre la «racionalidad formal» en el ámbito intelectual arrancaron fructíferamente en el siglo xvii porque las condiciones históricas favorecían el funcionamiento autónomo de las ciencias y los estados, todos ellos desarrollados en torno a «sistemas» de estructura lógica o de organización política. En cambio, a finales del siglo xx, estos sistemas son infructuosos y disfuncionales porque, tal y como están las cosas, la recíproca interdependencia entre ciencias y estados es tan esencial como lo fuera su recíproca interdependencia hace trescientos años. El problema clave no es ya asegurar que nuestros sistemas sociales y nacionales sean estables, sino más bien que los procedimientos intelectuales y sociales se adapten mejor.

La elección de esta última palabreja no es accidental. La humaniza-

ción de la modernidad corre pareja, y de consuno, con otros cambios producidos en nuestra manera de ver nuestra situación; a saber, dejar de insistir en la necesidad de conservar la estabilidad e impedir la inestabilidad y priorizar, en cambio, la creación de instituciones y procedimientos que sean debidamente adaptables (al menos, que no sean inadaptables). En una época de interdependencia y cambio histórico como la nuestra, ya no basta con la mera estabilidad y permanencia. Al igual que las instituciones sociales y políticas, las técnicas formales del pensamiento caen demasiado fácilmente en una rigidez estereotipada y autoprotectora. Como edificios construidos según una escala humana, nuestros procedimientos intelectuales y sociales satisfarán nuestras necesidades en los años venideros siempre y cuando nos cuidemos de evitar la estabilidad irrelevante o excesiva y de mantenerlos en funcionamiento de manera tal que resulten adaptables a situaciones y funciones imprevistas, o incluso imprevisibles.

LA RECUPERACIÓN DE LA FILOSOFÍA PRÁCTICA

Si la humanización de la modernidad en las ciencias naturales deslía los efectos del rechazo del humanismo por parte del siglo XVII, esta misma opción se le abre ahora también a la filosofía. Después de 1630, los filósofos se olvidaron de las cuestiones concretas, temporales y particulares de la filosofía práctica y se entregaron a disquisiciones abstractas, atemporales y universales (es decir, teóricas). En la actualidad, la agenda teórica resulta por sí sola algo ingrata y los problemas filosóficos de la práctica están volviendo a primer plano.

Desde 1945, los problemas filosóficos que han retado a los pensadores reflexivos, con la misma urgencia con que la cosmología y la cosmópolis retaran a los pensadores del siglo XVII, son de carácter empírico, entre ellos los que abordan la vida y muerte. Tres series de problemas han llamado especialmente la atención: la guerra nuclear, la tecnología médica y los derechos del medio ambiente, ninguno de los cuales se puede abordar sin suscitarse al mismo tiempo el problema del valor de la vida humana y de nuestra responsabilidad en cuanto a la protección del medio ambiente. Todos los «cambios de mentalidad» que caracterizaron al abandono del humanismo en aras del racionalismo en el siglo XVII se es-

tán dando en la actualidad al revés: el hincapié «moderno» en lo escrito, lo universal, lo general y lo atemporal—que monopolizó el trabajo de la mayor parte de los filósofos después de 1630—está abriéndose a ojos vista para volver a incluir lo oral, lo particular, lo local y lo temporal.

Vuelta a lo oral

La nueva preocupación que existe en estos últimos veinte años entre estudiosos del lenguaje y de la literatura por la lengua oral, la comunicación, la retórica y el «discurso» es algo que salta a la vista de todo el mundo. Hace un siglo, un tradicionalista católico llamado John Henry Newman escribió la *Gramática del asentimiento*, que trataba de la retórica con especial seriedad intelectual; pero su ejemplo no fue muy seguido en la primera mitad del siglo XX. Antes bien, la atención académica se centró primordialmente en el «texto», es decir, en lo que aparece en una página, preferentemente una página impresa. Esta limitación o restricción corrió pareja con el afán por aislar las obras literarias, en cuanto productos, de los datos sobre las situaciones históricas y las vidas personales de sus autores en cuanto productores; es decir, un afán por descontextualizar el texto. Desde la segunda mitad de los años sesenta, la retórica ha empezado a recuperar su respetabilidad como cuestión de análisis literario y lingüístico, y actualmente comparte con la «narrativa» una atención que ambas han estado esperando durante mucho tiempo.

Lo mismo está ocurriendo en otros campos. En Estados Unidos son muchos los colegios y universidades que tienen un departamento dedicado a estudios sobre «la comunicación» o «la forma de hablar». Estos departamentos son responsables de los equipos de discusión de los colegios, pero en ellos se realizan también investigaciones serias sobre diferentes aspectos de la comunicación y la argumentación orales. Entre tanto, el trabajo actual en psicología del desarrollo está influenciado por las ideas de L. S. Vygotsky y A. R. Luria sobre, por ejemplo, el papel de la lengua hablada en la configuración de las capacidades del niño para pensar y actuar. El equipamiento mental del niño forma ya parte de una «naturaleza humana» inalterada que todos los humanos utilizan por igual para enfrentarse a la experiencia sensorial o, a lo sumo, a un producto pasivo de esa experiencia sensorial; antes bien, la expresión habla-

da, o más específicamente su interiorización, se ve ahora como una herramienta que el niño utiliza para adquirir su cultura nativa. La retórica juega hoy también un papel importante en las ciencias sociales. Donald McCloskey ha planteado algunas cuestiones muy interesantes sobre cómo los economistas juzgan la importancia de sus teorías en situaciones concretas en un trabajo que lleva por título «La retórica de la economía».

En el corazón mismo de la filosofía académica, las cuestiones sobre las expresiones orales han desplazado desde los años cincuenta a las cuestiones sobre las proposiciones escritas. Retrospectivamente, la preocupación por las proposiciones, tan fuerte en la primera mitad del siglo xx, parece ser un aspecto más de la vuelta al racionalismo durante los años de entreguerras. Pero, ya antes de la Segunda Guerra Mundial, Wittgenstein se desmarcó de la expresión de las propias creencias en proposiciones escritas a favor de su expresión transitoria y contextual en los juegos del lenguaje, actos de discurso y articulaciones en general. Sin embargo, hasta estos últimos veinticinco años no han compartido los filósofos de Gran Bretaña y Estados Unidos su convencimiento subyacente y general de que el «significado» no se puede analizar solamente como una relación atemporal entre las proposiciones y las situaciones reales, sino que debe entenderse siempre con relación a un contexto de conducta más amplio.

Hasta hace poco, pues, no se han apartado los filósofos de Gran Bretaña y América de la lógica formal para estudiar «formas de vida» y contextos del habla, aunque los autores en cuestión raras veces reconozcan que los «contextos» de las expresiones orales fueron tradicionalmente el objeto de estudio de la retórica. En otros países se están produciendo unos cambios parecidos. Así, en Alemania, el interés de Gadamer por la conversación y el análisis de Habermas de la comunicación son sendos ejemplos ulteriores de un retorno filosófico al interés por los contextos retóricos del habla y el pensamiento.

Vuelta a lo particular

Además de la retórica, otra disciplina que cayó en desgracia a mediados del siglo xvii fue la «ética de casos» o «casuística». Después de la década

de 1650, el debate sobre filosofía moral se centró casi por entero en teorías abstractas generales en vez de en problemas concretos y específicos. También en los últimos veinte o treinta años esta situación ha experimentado una inversión histórica. Al estudiar la moralidad de la guerra, Michael Walzer retoma los criterios para distinguir las guerras justas de las injustas que los casuistas elucidaron en la Edad Media y el Renacimiento. Sin duda los filósofos del siglo XVII, en especial Blaise Pascal, desdeñaron tales ideas medievales; pero en nuestra época nadie puede hablar con un mínimo de sentido de la guerra y las armas nucleares, o de otros asuntos urgentes, si rechaza toda la tradición casuística.

Este resurgir de la «ética de casos» no es sólo la señal del reconocimiento por los filósofos contemporáneos de la necesidad de evitar centrarse exclusivamente en cuestiones abstractas y universales, y de reconsiderar los problemas concretos y particulares que surgen no de una manera no general, sino en situaciones bien concretas. Si, hace una generación, varios juristas filósofos abordaron cuestiones teóricas sobre el derecho-en-general, ahora se interesan por problemas prácticos de jurisprudencia relacionados con casos concretos de la actualidad, como, por ejemplo, los límites de la acción «afirmativa» (*Bakke*), o las condiciones en las que los enfermos terminales pueden desconectarse de los aparatos que los mantienen unidos a la vida (*Quinlan*). La particularidad de tales casos ya no convierte estos intereses en «afilosóficos»; por el contrario, el hecho mismo de que esta particularidad cuestione la tentación de generalizar de manera prematura, precipitada o «generalista» hace que tales casos resulten especialmente relevantes para la filosofía.

Vuelta a lo local

En estas postrimerías del siglo XX, también nos estamos desmarcando de la creencia de Descartes de que los campos factuales del estudio humano, como la historia y la etnografía, carecen de profundidad intelectual y no pueden enseñarnos nada que sea intelectualmente importante sobre, por ejemplo, la naturaleza humana. En Europa occidental y Norteamérica, la gente parece estar profundamente influida por los planteamientos y descubrimientos de la antropología, hasta el punto de que a veces le resulta difícil evaluar su propia cultura, y tiende a dar por sentado—a menudo

con poco fundamento—que todas las sociedades y culturas son buenas por igual a su propia manera.

Sin embargo, estas apreciaciones antropológicas e históricas no tienen por qué generar confusión filosófica en general, ni un «relativismo» de andar por casa en particular. En la actualidad, hay pocas ramas de la filosofía en las que podamos hacer la vista gorda a estos nuevos planteamientos. Su importancia salta a la vista en ámbitos como la ética, donde Alasdair MacIntyre, entre otros, apela a ellos para avivar el interés por la manera como se discuten y abordan distintos problemas morales en este o ese contexto cultural e histórico: en las culturas deudoras de las sagas nórdicas, en oposición al cristianismo medieval, o en las sociedades luteranas y calvinistas de Europa septentrional en oposición al baluarte católico del Mediterráneo. Otros problemas parecidos se plantean a lo largo y ancho de la filosofía, desde la teoría de la percepción—donde las diferencias culturales en el reconocimiento de los colores, por ejemplo, cuestionan los intentos por utilizar «datos sensoriales» como materiales de construcción de la epistemología—hasta la filosofía de las matemáticas, en la que las idealizaciones euclidianas de las relaciones espaciales han demostrado ser más relevantes e inteligibles para los miembros de determinadas culturas.

Por supuesto, una vez que se admite la trascendencia de las distintas «tradiciones» y «formas de vida», debemos abandonar el planteamiento de Descartes del *Discurso del método*, en el que nos exigía olvidarnos de las ideas tradicionales a favor de otras cuya «claridad y distinción» para todos los pensadores reflexivos las convertía en universales culturales. La pregunta de si la gente de todas las culturas y edades tiene acceso por igual a un mismo «marco conceptual básico» neutral y, en tal caso, en qué medida y en qué aspectos, es una pregunta práctica que sólo podemos formular con suficiente honestidad intelectual si estamos dispuestos a tomar en serio la antropología y la historia.

Vuelta a lo temporal

Finalmente, en años recientes el foco de atención de la filosofía se ha ensanchado para incluir problemas cuya trascendencia racional no es eterna sino que depende de la temporalidad de nuestras soluciones. Una vez

más, esto vale, sobre todo, para la medicina clínica, en la que la capacidad para seguir el «curso» de una enfermedad a través del tiempo y para variar los procedimientos clínicos a medida que ésta cambia es un elemento esencial. Lejos de ser la medicina una «ciencia natural» más cuyo estudio se conforma a unas normas de investigación científica presumiblemente universales, cada vez somos más conscientes de que la práctica real de la medicina clínica es un arte que sólo desempeñan eficazmente personas con una experiencia amplia, y bien «digerida», en su trato con seres humanos de carne y hueso, tanto en la salud como en la enfermedad.

Si viviera hoy, nada de esto le resultaría nuevo o raro a Aristóteles, que conocía bien las diferencias entre el aspecto intelectual de la teoría (o *episteme*), el dominio de las distintas artes y técnicas (*techne*) y la sabiduría necesaria para aplicar técnicas concretas a problemas concretos (es decir, la *phronesis*). Aristóteles compartió con Platón la esperanza de descubrir un día una serie de verdades que tuvieran validez general («en conjunto») para los seres humanos y las cosas de la naturaleza. Pero vio que nuestras posibilidades de actuar prudentemente en un campo práctico dependían de nuestra disposición no sólo para calcular las exigencias temporales de las fórmulas intelectuales, sino también para tomar decisiones *pros ton kairon*, es decir, «según el momento».

Como tampoco resultaría nuevo nada de esto a Ludwig Wittgenstein. En sus clases de Cambridge en los años cuarenta y cincuenta, Wittgenstein hizo gala de un escepticismo que tenía mucho en común con el de Montaigne, Pirrón y Sexto Empírico. Las preguntas universales y atemporales que la curiosidad filosófica nos lleva a formular son incontestables, según él, pues no tienen un significado determinado. Ninguna experiencia puede justificar el hecho de afirmar una cosa y negar todas sus alternativas. Antes bien, conviene abordar estas preguntas con sospecha y reflexionar sobre las razones por las que sentimos la tentación de formularlas. Después de trescientos años o más, los métodos de argumentación teórica que Descartes vendiera a sus sucesores como manera de atajar el escepticismo clásico han terminado llevando de nuevo a la filosofía «centrada en la teoría»—según una trayectoria en forma de omega—al punto en el que Sexto Empírico y Montaigne la habían dejado.

Sin embargo, las objeciones de Wittgenstein sólo se aplican a la filosofía en tanto en cuanto que ésta pretende alcanzar una teoría formal (o

episteme). Y no afecta a problemas más circunscritos al ámbito de la práctica. Así, si los filósofos vuelven hoy a tomar en serio campos de estudio que, según dice Descartes en el *Discurso del método*, carecen de profundidad, no es por simple casualidad; como tampoco es casual que cada vez haya más filósofos que se sienten atraídos por el debate sobre la política medioambiental, la ética médica, la práctica judicial o la política nuclear. Unos se dedican a hacer avanzar con sus contribuciones este debate. Otros miran a la tradición profesional de trescientos años atrás y se preguntan si las cuestiones orales, particulares, locales y temporales son realmente competencia suya; temen que el hecho de dedicarse a una filosofía «aplicada» pueda prostituir su talento y distraerlos de las cuestiones técnicas de la filosofía académica propiamente dicha. Sin embargo, se puede argumentar diciendo que estos debates prácticos no son actualmente filosofía «aplicada», sino filosofía pura y simple. Más propiamente, en la actualidad son (en palabras de Wittgenstein) los «legítimos herederos» de ese quehacer puramente teórico que antes se llamara filosofía; al abordarlos, tiramos por tierra las barreras tricentenarias que se han interpuesto entre la «práctica» y la «teoría» y volvemos a entrar en el cogollo técnico de la filosofía desde una perspectiva nueva y más productiva.

Por supuesto, históricamente hablando, la exclusión del campo de la filosofía de las cuestiones prácticas es algo relativamente reciente. Quienes vuelven a abordarlas hoy día saben que éstas fueron muy debatidas por los filósofos hace sólo cuatrocientos años. Así, por ejemplo, en sus trabajos sobre la moralidad de la guerra, Michael Walzer ha recuperado los argumentos «basados en casos» empleados en este campo antes del siglo XVII; y, en la retórica, los filósofos anteriores a Descartes formularon también toda una serie de distinciones que aún pueden resultar fructíferas hoy. Otras cuestiones corrientes de la filosofía práctica se pueden encontrar en contextos y situaciones generadas por las innovaciones sociales, culturales o técnicas en nuestros modos de vida actuales. Por ejemplo, para saber cuáles son los límites en el empleo de tecnología médica para tratar a pacientes moribundos, tenemos que mirar las relaciones entre la personalidad humana y la fisiología de una manera nueva, que no se estanque en el viejo dilema «mente/cuerpo». El problema sobre cómo se relacionan las explicaciones fisiológicas y psicológicas dista mucho de suscitar cuestiones puramente teóricas; por ejemplo, la deci-

sión de cómo tratar a los seres humanos en los últimos días y horas de su vida plantea actualmente unos dilemas morales muy graves. Este problema en concreto divide a las plantillas de los departamentos de psiquiatría en dos campos opuestos: por un lado, los que creen en las «terapias mediante el diálogo»; y, por el otro, quienes prefieren controlar la enfermedad mental con medios psicofarmacológicos. Pero una vez que hemos añadido un componente moral ulterior, el papel de los procesos fisiológicos en la vida mental origina unos problemas clínicos concretos, cuyos detalles exigen un detenido análisis por parte de los filósofos morales.

En las cuestiones prácticas sobre ecología y medioambiente subyacen unas cuestiones filosóficas igualmente importantes. Nótese, en primer lugar, que la ecología no sólo suscita cuestiones en el plano utilitario, sino también en el cosmológico. A menudo consideramos la cosmología como parte integrante de la física teórica y, por tanto, nos olvidamos de su objetivo primigenio, que no fue otro que describir el «orden» o «patrón» básico de la naturaleza. Tanto para los griegos clásicos como para los europeos del siglo XVII, el *cosmos* (es decir, el «orden de la naturaleza») no se podía equiparar con el «orden» de los cielos, que hacían telón de fondo o decorado sobre el que se desarrollaba el drama de la vida humana. Pero ahora, en estas postrimerías del siglo XX, nuestras ideas sobre el «orden» de la naturaleza son muy distintas. A nuestros ojos, la naturaleza ya no puede entenderse como algo estable, como lo fuera para los griegos o para Newton; en vez de ser el susodicho telón de fondo fijo y causal de la acción humana racional, posee su propia historia evolutiva, que es ese contexto a más largo plazo a cuya luz se deben analizar en última instancia muchas cosas de la historia humana. Incluso desde un punto de vista más íntimo, nuestras vidas están afectadas actualmente por todo lo que pudo sucederles a los monos verdes de África hace veinte o treinta años, o por el momento en el que hizo su primera aparición el virus de inmunodeficiencia humana o VIH, responsable del sida, y emigró a la especie humana.

En vez de presuponer que aún podemos medir los asuntos políticos y sociales de los seres humanos según un patrón astronómico fijo—es decir, un sistema solar estable—, de manera que gentes de diferentes clases, sexos, razas y ocupaciones pueden mantenerse en órbitas o «estamentos» separados, estamos aprendiendo que, en este mundo en constante evolución, las instituciones se deben adaptar lo suficiente para poder afrontar unos problemas humanos en constante evolución. En bastantes aspectos,

pues, nuestra cosmología actual está en fase de evolución, y nuestras ideas sobre los asuntos humanos no pueden estar más restringidas por la cosmópolis moderna, con su hincapié en la estabilidad y la jerarquía, de lo que están nuestras ideas sobre biología, astronomía o el resto del mundo natural. En el ámbito de la práctica social y política, como en el de la ciencia natural teórica, nuestros nuevos y rehumanizados ideales deben abordar también el problema de la adaptación.

A lo largo de la historia, el desarrollo de la filosofía ha presentado una secuencia de oscilaciones pendulares entre dos agendas rivales. Según una de estas agendas, la tarea de la filosofía consiste en analizar todos los temas en términos completamente generales; según la otra, consiste en dar una explicación todo lo general que permita la naturaleza de la disciplina en cuestión. Los platónicos, de tendencia más teórica, especulan a sus anchas mientras elaboran sus generalizaciones sobre el saber humano; por su parte, los aristotélicos, de mentalidad más práctica, vacilan sobre si poner la universalidad antes que la experiencia concreta. Así interpretado, el paso del humanismo del siglo XVI a la ciencia exacta del XVII fue un cambio pendular de la agenda práctica, de corte aristotélico, a una agenda de corte platónico que buscó unas respuestas teóricas. El sueño de la filosofía y la ciencia del siglo XVII encarna la exigencia por parte de Platón de una *episteme* o enfoque teórico. La realidad de la ciencia y la filosofía del siglo XX descansa en la *phronesis* o sabiduría práctica de Aristóteles. Cuando Wittgenstein y Rorty sostienen que la filosofía de hoy está «al final del camino», están dramatizando exageradamente la situación. El estado actual de la cuestión está presenciando la vuelta de una concepción «centrada en la teoría» y dominada por la preocupación por la estabilidad y el rigor, a una renovada aceptación de la práctica, que nos obliga a adaptar nuestra actuación a las exigencias especiales del momento concreto.

DE LEVIATÁN A LILIPUT

Por consiguiente, tanto en ciencia como en filosofía la agenda intelectual nos obliga hoy a prestar menos atención a la estabilidad y el sistema y

más a la función y la adaptabilidad. Este cambio de atención tiene de nuevo su contrapartida en los ámbitos social y político. Durante trescientos años, Europa y sus distintos dominios han aprendido más que de sobra las lecciones del hecho o «espíritu nacional» y ahora deben, por así decir, «desaprenderlas» y olvidarse de ellas. La tarea no consiste tanto en crear potencias nuevas, más grandes y más poderosas todavía (ni un «estado mundial» que detente una soberanía absoluta planetaria), como en combatir, más bien, las desigualdades que arraigaron con tanta fuerza durante dicho período de supremacía de la nación-estado y en limitar la soberanía absoluta incluso de las naciones-estado mejor gobernadas. Las funciones sociales, políticas y económicas que deben ejercerse después del año 2000 exigen más instituciones y procedimientos de carácter subnacional, transnacional y multinacional. Al igual que ocurre con la multiplicidad de jurisdicciones y autoridades estatales en Estados Unidos cuando la Constitución funciona bien, las instituciones «no nacionales» pueden frenar los extremismos del espíritu nacional, atemperar los deseos de absolutismo y obstaculizar los empleos arbitrarios de la fuerza; es decir, pueden ayudar a los dirigentes de todas las naciones soberanas a superar las tentaciones a las que tan a menudo se ven expuestos.

A este respecto, hay que decir que los fenómenos sociales y políticos se producen hoy en paralelo con el desmarque respecto de la orientación «moderna» de la vida intelectual, marcada por una concepción formal de la «racionalidad». Asimismo, urge olvidarse de los encantos del rigor lógico, que tan bien nos enseñaron. No se trata de construir nuevos y más globales sistemas teóricos provistos de una relevancia universal y atemporal, sino de limitar las pretensiones de las teorías mejor sistematizadas y combatir el reduccionismo intelectual que echó raíces durante el período de supremacía del racionalismo. La tarea intelectual de una ciencia en la que todas sus ramas se aceptan de manera paritaria exige más razonamientos subdisciplinares, transdisciplinares y multidisciplinares. Al igual que ocurre con los procedimientos informales del derecho consuetudinario cuando éste funciona bien, estos modos interconectados de investigación y explicación ponen freno a las pretensiones exageradas de todas las teorías universales y restituyen el respeto hacia los métodos pragmáticos, más apropiados para abordar problemas humanos concretos. En los ámbitos de la medicina clínica, la jurisprudencia, la ecología humana, la historia social, la geología histórica y la psicodinámica evolu-

tiva, el modelo de los axiomas y teoremas euclidianos se reveló desde el principio falaz en su orientación y confuso en sus resultados. A partir de ahora, cada ciencia tendrá que utilizar esos métodos específicos que, en la experiencia concreta, han demostrado ser capaces de responder a las exigencias características de sus propios problemas intelectuales.

La física, y en especial la teoría newtoniana de las fuerzas elementales, fue la primera en servir de marco a las «ciencias exactas» de la modernidad. En el marco de una modernidad humanizada, las ideas y los métodos de pensamiento de carácter ecológico se erigirán cada vez más en modelo tanto en el debate científico como filosófico. ¿Significa esto que podremos también sustituir la cosmópolis moderna, basada en la estabilidad del sistema solar, por una nueva cosmópolis «posmoderna» basada en las idea de ecosistema y adaptabilidad? A esta pregunta se puede contestar con un «sí» y con un «no». Pero el «no» es más fácil de explicar.

Como instrumento político, la noción de cosmópolis tiene un currículum bastante triste. Históricamente, las analogías retóricas entre naturaleza y sociedad han servido demasiado a menudo para legitimar la desigualdad y la dominación. La función de los argumentos cosmopolitas es la de hacer ver a los miembros de los órdenes inferiores que sus sueños de democracia van contra natura; o, inversamente, asegurar en su posición a la clase superior que está formada por ciudadanos superiores por naturaleza. En cualquier caso, independientemente de las conclusiones que se saquen de este libro, está claro que no se puede sustituir un sistema de retórica opresiva modelado sobre la física por otro igualmente opresivo modelado sobre la ecología.

Pero también podemos contestar con un «sí», al menos matizado. Las perspectivas sobre las cuestiones sociales y políticas difieren en un aspecto crucial respecto a la visión newtoniana de un sistema estable «mantenido en orden» por fuerzas de primer orden, universales e inmutables. En el ámbito social, la visión newtoniana exigía instituciones estables, unas estructuras de clase inequívocas, un poder centralizado y la defensa de la autonomía soberana del estado respecto a posibles injerencias externas. La jerarquía resultante de instituciones clasistas tuvo un papel muy importante en la reconstrucción de Europa tras las guerras de religión; pero, en la actualidad, una vez que hemos empezado a pensar en términos ecológicos, sabemos que cada nicho o hábitat tiene sus caracte-

rísticas propias y exige de nuestra parte una atención especial a sus circunstancias particulares, locales y temporales. La visión newtoniana alentó la jerarquización y la rigidez, así como la estandarización y la uniformidad. La perspectiva ecológica hace hincapié, más bien, en la diferenciación, la diversidad, la equidad y la adaptabilidad.

Thomas Hobbes, que escribió poco después de Descartes y, por tanto, debió de conocer bien sus argumentaciones, ideó una teoría que iba a modelar gran parte de la posterior teoría política y social de Europa occidental y América septentrional. Un buen estado moderno (más específicamente, un buen estado-nación) exige, según él, una fuerza inquebrantable en el centro del poder, bajo la autoridad de un soberano, a quien él compara con un monstruo invencible o Leviatán. Como átomos sociales dotados de voluntad propia, cada uno de sus súbditos se mueve a su manera, buscando su propio bien individual de modo independiente; por eso hay que hacerles comprender que sus actividades personales tienen lugar bajo—y están domeñadas por—la sombra de esta abrumadora fuerza central.

A la luz de esta teoría, la imagen newtoniana del estado como sistema planetario y del poder del soberano como reflejo de la fuerza central del sol desarrollaron y reforzaron el cuadro general descrito por Hobbes. La estabilidad de la sociedad exige no solamente una fuerza centralizada, sino también un sistema de órbitas fijas (o estamentos) según el cual las distintas partes de la sociedad siguen unas pautas predecibles. Mientras esta imagen resultó convincente, algunas otras preguntas que surgen espontáneamente sobre el modelo ecológico de la sociedad no pudieron ni siquiera plantearse. Por ejemplo, cómo justificar, o en su caso cambiar, los límites geográficos de cualquier estado concreto, o si no se podrían ejercer mejor algunos de los poderes del estado nacional en el ámbito subnacional o transnacional.

La cosmópolis ecológica podría, así, soslayar el principal escollo de la cosmovisión anterior, de índole astronómica; a saber, sus efectos arbitrarios y opresivos. Para reflexionar sobre las relaciones sociales, la biología ofrece unas analogías menos restrictivas que las que ofrecía la física. En el mundo orgánico, la diversidad y diferenciación son la norma y no la excepción, mientras que es rara la universalidad de las teorías físicas. Por ejemplo, dentro de un mismo hábitat pueden coexistir diferentes ecosistemas o cadenas alimenticias, sin que una sola especie establezca su do-

minio sobre las demás, toda vez que las medidas para mantener el equilibrio entre las distintas especies varían según los casos. Si la imagen de «fuerzas centrales» y «equilibrios estables» volvió opresiva a la cosmópolis moderna, el modelo ecológico ofrece posibilidades para la diversidad y el cambio, y por ende puede ser emancipador.

Salta a la vista que la «construcción nacional» ayudó a hacer productiva y autoconfiada a la Europa de los siglos XVIII y XIX. Durante este tiempo, las instituciones y hábitos mentales «nacionales» fueron en su mayor parte constructivos y creativos. Pero la fe en la omnicompetencia de la nación soberana y autónoma a menudo hace el juego a los gobernantes en contra de los intereses de los «sujetos» o sometidos a estos superiores electos. Lo que es peor, quienes, en esta fase tardía de la modernidad, fomentan la conciencia del «espíritu nacional» suelen adolecer de un nacionalismo patológico, que insiste machaconamente en formas anacrónicas de soberanía no matizada. El atractivo de los nacionalismos dogmáticos de la actualidad—para los extremistas sijs de la India, por ejemplo, o los tamiles de Sri Lanka—es como el genio escapado de la botella, que recuerda la pesadilla sufrida por Europa hace varios siglos. Surgido durante el período que siguió a las guerras de religión, el fantasma de la «nación» se cierne ahora sobre un mundo necesitado más que nunca de una actitud de adaptación para hacer frente a sus necesidades humanas.

Y lo que se ha dicho de la política vale también para la ética. La sacralización de los «valores tradicionales» tiene muchas desventajas, entre ellas la de entorpecer el desarrollo de enfoques más ponderados y discernientes de las cuestiones morales. En el período que siguió a las guerras de religión, la persistente hostilidad entre «herejes» y «papistas» los condujo a competir en rigor. Pero hoy dista mucho de ser una virtud dejar que los perfeccionistas monopolicen la discusión sobre las cuestiones éticas y se olviden de los otros modos, más humanos, de pensamiento moral, que fueron igualmente respetados por el cristianismo histórico. En algunas ocasiones puede estar justificado cierto puritanismo censorino; pero, en términos bíblicos, los llamamientos dogmáticos a la «tradición» remiten más bien a las enseñanzas de los fariseos que a las de Jesús. Se puede entender que en los años sesenta un arzobispo pusiera reparos a la tiranía del estado polaco o a la corrupción de la *nomenklatura* comunista. Pero *autres temps, autres moeurs*. El mundo moral tiene actualmen-

te otras dimensiones más allá de la guerra fría; en una escala de valores cristianos, la caridad y la afabilidad están por encima de la escrupulosidad censorina; y la firmeza prudente, loable en un arzobispo, puede convertirse en dogmatismo belicoso, impropio de un papa.

Uno de los rasgos más característicos del sistema político alumbrado por la paz de Westfalia fue, pues, la soberanía absoluta que reconoció a las potencias europeas. Antes de la Reforma, los distintos regímenes de Europa—los grandes ducados, los condados, los reinos y otras soberanías—ejercieron su poder político bajo la supervisión moral de la Iglesia. Como experimentó en su propia carne Enrique II de Inglaterra tras el asesinato de Tomás Becket, la Iglesia podía incluso obligar a un rey a aceptar una penitencia humillante como precio que pagar a cambio de su apoyo continuado. Los papas y los obispos no siempre emplearon su poder de manera prudente o juiciosa; a veces, no estaba del todo claro dónde se hallaba la referencia última de la autoridad moral (si en Roma o, por ejemplo, en Aviñón), ni consiguió siempre la Iglesia la sumisión plena de algunos gobernantes recalcitrantes. Sin embargo, a lo largo de toda la Edad Media fueron pocos los gobernantes seculares que lograron mantenerse al margen de esta instancia externa.

Después de 1648, el nuevo orden diplomático y político liberó a los gobernantes de las potencias europeas de estas críticas morales foráneas. La Europa moderna no tenía ya ningún centro de autoridad moral ni espiritual. La paz de Westfalia no sólo reafirmaba el derecho de los gobernantes a decidir la confesión «oficial» de su Estado, sino que les otorgaba también una soberanía absoluta en el plano moral. Los anglicanos de Inglaterra, y más aún los presbiterianos de Escocia, eran indiferentes a las críticas morales de los papistas franceses. Por su parte, los súbditos católicos de Luis XIV y Luis XV mostraban la misma indiferencia hacia las opiniones morales de los herejes ingleses. Ni siquiera el papa, en sus tratos con un monarca como Luis XIV o con los cardenales galicanos que actuaron como agentes del rey, logró imponerles su supremacía. Antes bien, era preciso proceder de manera diplomática, como uno más entre iguales.

Esta nueva práctica se dotó también de respetabilidad teórica. Según

la teoría sobre el Estado de Thomas Hobbes, el soberano era a la vez quien ostentaba la autoridad suprema y la fuente y garantía de los derechos. Bajo el alto patrocinio de Leviatán, un derecho y una moral eficaces significaban un derecho y una moral positivos, es decir, que contaban con la sanción del soberano: *le Roi le veult*. En el trisecular transcurso de la modernidad, los teóricos políticos dieron, así, por supuesta la autosuficiencia moral de las naciones-estado. Para ellos, la única pregunta importante era: «¿Cómo ha de ser el poder del estado para que resulte vinculante con respecto a sus súbditos?». Y prestaron poca atención a esta otra pregunta: «¿Quién puede emitir juicios morales sobre el poder del estado?». Si bien es verdad que algunos malos gobernantes, como el rey de Nápoles, Bomba, fueron objeto de escarnio en toda Europa, y que William Ewart Gladstone tronó en la Cámara de los Comunes contra las atrocidades turcas cometidas en Bulgaria, no es menos cierto que tales episodios retóricos fueron bastante aislados y no sentaron ningún precedente, ni crearon tampoco ninguna institución no nacional autorizada.

Pero hoy vivimos en una época muy distinta. Después de la Primera Guerra Mundial, las potencias aliadas alumbraron la Liga de Naciones, institución multinacional que desde el principio se propuso ejercer una decidida autoridad moral, capaz, llegado el caso, de imponerse a la autoridad de una determinada potencia asociada. Esta limitación de la autoridad moral de todos los gobernantes nacionales es también, por supuesto, una de las principales características de la Carta de las Naciones Unidas. Y los mismos límites se hallan implícitos en las actuaciones del Tribunal de Justicia de La Haya y en los documentos fundacionales de la Comunidad Europea. Sin embargo, estos límites se interpretan como auto-limitaciones. No son unos condicionantes externos que vinculen a dichos estados independientemente de su voluntad, sino como unas glosas internas sobre la manera como la nación-estado ejerce su incuestionada soberanía. Cada estado las acepta como condición previa para entrar en asociación voluntaria con otros estados iguales. En consecuencia, la autoridad moral de las Naciones Unidas y de otras instituciones semejantes es menos sorprendente, y menos influyente, que la autoridad espiritual de los papas medievales.

No deja de ser paradójico que esa autoridad externa resida hoy en otras instituciones no gubernamentales. Nadie se toma demasiado en serio las opiniones morales—ya sea en forma de denuncia, lamento o excu-

sa—expresadas en la Asamblea General o el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas, pues siempre las presentan los portavoces oficiales de los estados miembros, cuya posición los convierte *ipso facto* en «parte interesada». Las únicas instituciones cuyas opiniones morales imponen el respeto general, y que se considera que expresan generalmente «la opinión sincera de la humanidad», son Amnistía Internacional, la Asociación Psiquiátrica Mundial y algunas otras organizaciones semejantes que están desprovistas de poder físico y de una «fuerza armada».

Llegados a este punto, se nos antoja crucial la confusión entre poder y fuerza que subyace en la explicación hobbesiana del estado moderno. En cierto momento de jovialidad cínica, Josef Stalin preguntó: «¿Cuántas divisiones tiene el papa?». No sabía aquel señor que, a los ojos de la honrada opinión humana, a los retos morales no se responde nunca con un alarde de fuerza. El día en que Amnistía Internacional registre entre sus bienes una metralleta, y no digamos una bomba atómica, su capacidad para ganar audiencia e influir en los acontecimientos de la humanidad habrá acabado de manera irremisible. Cuanto mayores son los cañones en poder de una institución menos derecho tiene ésta en la práctica para hablar sobre cuestiones morales con un tono de voz que resulte convincente a todo el mundo. Viene aquí especialmente a cuento la imagen de *Lilliput* de Jonathan Swift. Stalin no vio que la trivialidad militar de la guardia suiza del papa aumentaba las prerrogativas de éste para hacerse oír. Por su parte, la autoridad de Amnistía Internacional es precisamente grande por ser una institución liliputiense.

Hasta la fecha, los patrones de nuestras vidas los ha configurado políticamente la acción de la autoridad estatal. Sin embargo, moralmente, los gobernantes de los estados contemporáneos se hallan sometidos a críticas morales venidas desde el exterior, lo que no se daba desde antes de 1650. Ni siquiera las superpotencias más poderosas pueden ya sentirse ajenas a esta realidad. Mijail Gorbachov sabe de sobra, cosa que no vio nunca Stalin, el daño que un desafío por parte de Amnistía puede hacer al gobierno soviético. Las organizaciones liliputienses no pueden exigir a los gobernantes inmorales que pidan perdón de rodillas, como tuvo que hacer Enrique II. Pero los gobernantes que se niegan a enmendar la plana se ven expuestos al oprobio de todo el mundo. Si la imagen política de la modernidad la encarnó Leviatán, el estatuto moral de las potencias «nacionales» y de las superpotencias lo encarnará, en el futuro, la imagen

de Lemuel Gulliver, que despertó de un sueño profundo para encontrarse atado por infinitas y pequeñas ligaduras.

LO RACIONAL Y LO RAZONABLE

Cuando nos hicimos la pregunta acerca del momento en que echó a andar la modernidad, no teníamos una idea precisa sobre a dónde nos iba a llevar exactamente nuestro estudio, ni hasta qué punto las versiones oficiales sobre la ciencia, la filosofía, las bellas artes, la tecnología, la política y la sociología modernas estaban unidas por unos presupuestos comunes. Sin embargo, los paralelismos que hemos visto en una amplia gama de ámbitos, tanto prácticos como intelectuales, no son ni espejismos ni efectos imaginados de un *Zeitgeist* (espíritu de la época) intangible, ni mucho menos productos vacuos de una proyección psíquica o deseos ilusorios. Por el contrario, a todos los une el hilo argumental de una común concepción de la racionalidad que inició su singladura en el siglo XVII y ha dominado gran parte del pensamiento occidental desde entonces.

También resulta bastante obvio lo cerca que están las ideas de racionalidad y razón del núcleo de la crítica contemporánea de la modernidad y de las dudas sobre el milenio entrante a las que ésta da origen. Vamos a citar al respecto dos libros de reciente aparición. En primer lugar, al famoso ataque contra el racionalismo de Paul Feyerabend, *Contra el método*, le ha seguido una nueva colección de ensayos del mismo autor titulados *Adiós a la razón*. Sin embargo, la «razón» de la que se despide Feyerabend no es el ideal cotidiano de ser «razonable» o estar «abierto a razones» que Montaigne y los humanistas preconizaron, sino más bien lo que él denomina «racionalismo científico», es decir, el anhelo del siglo XVII de una racionalidad lógica, compartida por todos los filósofos, desde Descartes hasta Popper.

> El llamamiento a la razón [sostiene Feyerabend] es vacío, y debe sustituirse por una noción de la ciencia que la subordine a las necesidades de los ciudadanos y las colectividades.

Por su parte, Alasdair MacIntyre ha publicado una crítica a la racionalidad con el título de *Whose Justice? What Rationality?* (*Justicia y racionali-*

dad), donde explora el desarrollo de cuatro tradiciones culturales europeas en las que la idea de «racionalidad» tiene unos significados sutiles pero fundamentalmente distintos. Este ensayo confirma lo que ya hemos visto en este estudio, a saber, que la historia de la cultura occidental se divide en una serie de períodos, en cada uno de los cuales han dominado diferentes ideales de razón y racionalidad.

Nuestra visión revisada de las distintas fases de la modernidad comporta, en efecto, una historia de las distintas ideas «modernas» sobre la racionalidad. Para los humanistas del siglo XVI, la exigencia principal fue que nuestro pensamiento y nuestra conducta fueran razonables. Por una parte, esto significaba practicar la modestia ante la capacidad de uno mismo y desarrollar la autoconciencia en el momento de presentarse a los demás; es decir, todas esas cosas que Stephen Greenblatt llama la «autorremodelación renacentista». Por la otra, se exigía tolerancia ante la diversidad social, cultural e intelectual. Era irrazonable condenar sin más a personas que tenían instituciones, costumbres o ideas distintas a las nuestras y tacharlas de heréticas, supersticiosas o bárbaras. Era preciso, antes bien, reconocer que nuestras prácticas podían parecer no menos extrañas a los demás y suspender el juicio no fuera que esas otras personas hubieran llegado a sus conclusiones a través de una reflexión sincera, lúcida y crítica de su propia experiencia. Sólo podemos juzgar las ideas o costumbres de otras gentes si conocemos no sólo a dónde han llegado, sino también (en el lenguaje de la década de los sesenta) «de dónde vienen». La sana retórica exige que hablemos a la condición de nuestro auditorio; la sana comprensión humana exige que escuchemos a su condición con igual atención.

Después de 1620, a muchos europeos esta tolerancia intelectual y práctica les pareció estéril, permisiva y abierta a posibles abusos, y decidieron adoptar otros ideales, más estrictos, de racionalidad. Para Descartes, el pensamiento racional no podía basarse en la tradición heredada. Los procedimientos empíricos, con base en la experiencia y no en la teoría, estaban, en su opinión, condenados al fracaso pues perpetuaban el folclore de una cultura y época dadas y descansaban en última instancia en la superstición, no en la razón. Según él, si todo el mundo dejaba su tabla bien «rasa» y empezaba de nuevo a partir de unas comunes «impresiones» sensoriales o «ideas claras y distintas», no habría ya necesidad de preguntarse qué idiosincrasia personal o cultural aportaba cada cual al

debate común. Así pues, siempre que fuera posible, lo más «racional» era empezar de cero e insistir en la certeza de la inferencia geométrica y la «logicidad» de las pruebas formales. Sólo así podría encontrarse una solución definitiva para evitar tanto las querellas interminables de los teólogos dogmáticos como las incertidumbres y contradicciones implícitas en el escepticismo de Montaigne.

Los ideales de la razón y la racionalidad característicos de la segunda fase de la modernidad fueron, así, intelectualmente perfeccionistas, moralmente vigorosos y humanamente inexorables. Independientemente de la clase de problemas a la que uno se enfrentara, había un procedimiento supuestamente único para alcanzar la solución correcta. Ese procedimiento sólo se podía alcanzar eliminando lo accidental de un núcleo abstracto de conceptos «claros y distintos», necesarios para su solución. Pero, por desgracia, muy pocas cosas se prestaban plenamente en la vida humana al análisis lúcido y ordenado de la geometría de Euclides o de la física de Descartes. Aparte de dichas áreas abstractas de estudio, la metodología era irrealizable y prácticamente irrelevante, si bien mantenía su atractivo para todos aquéllos que suspiraban por la estabilidad y la jerarquía de la nueva cosmópolis.

Pero la agenda de Descartes fue sólo una variante en medio de la búsqueda general de un método «racional» que se impusiera en la ciencia y la filosofía del siglo XVII. Este ideal descontextualizado fue una exigencia fundamental del pensamiento y la acción racionales entre los pensadores «modernos» hasta bien entrado el siglo XX. A su debido tiempo, se unieron también otras variantes. Por ejemplo, la equiparación por los economistas entre «racionalidad» y eficacia, o la teoría de Max Weber acerca de la «racionalización» de las instituciones sociales. Sin embargo, estas ulteriores variantes siguieron abordando las cuestiones mediante planteamientos racionales, objetivos y preferentemente cuantitativos, dejando bastante poco espacio a las idiosincrasias culturales o personales.

Ahora que estamos entrando en una nueva fase de la historia de la modernidad, en la que tratamos de humanizar la ciencia y la tecnología y reapropiarnos las metas de la filosofía práctica, nos conviene recuperar también la idea de racionalidad que tuvo vigencia con anterioridad a Descartes. Lo cual presenta algunas ventajas importantes. El pensamiento o la acción racionalmente adecuados no pueden comenzar por igual en todos los casos con una tabla rasa ni construyendo un sistema formal. En

la práctica, el rigor de la teoría sólo es útil hasta cierto punto y en ciertas circunstancias. Las pretensiones de certeza, por ejemplo, encuentran mejor acomodo dentro de teorías abstractas que, por ende, están abiertas al consenso; pero toda abstracción implica omisión, volver la espalda a elementos de la experiencia que se salen del alcance de la teoría en cuestión para garantizar el rigor de sus implicaciones formales. El acuerdo general en torno a estas implicaciones sólo es posible porque la teoría como tal se formula en términos abstractos. Suponiendo que adoptemos el punto de partida de la dinámica de Newton, por ejemplo, podemos afirmar, sin temor a equivocarnos, que cualquier «satélite que se mueve libremente» debe trazar una órbita con forma elíptica, hiperbólica o parabólica. Pero, una vez que nos hemos salido del alcance formal de la teoría, y hemos formulado algunas preguntas sobre su relevancia para las exigencias externas de la práctica, entramos en un ámbito de incertidumbre, ambigüedad y desacuerdo legítimos.

También en este caso, la nueva fase que están viviendo actualmente la cultura y la sociedad occidentales—ya la entendamos como la tercera fase de la modernidad, ya como una nueva y distintiva fase «posmoderna»—nos obliga a reapropiarnos ciertos valores del humanismo renacentista que se perdieron con el auge de la modernidad. Ni siquiera en el «núcleo duro» de la física del siglo xx se pueden eliminar las idiosincrasias de las distintas personas y culturas. Los antecedentes y rasgos idiosincráticos de los científicos creativos son tan relevantes para la comprensión de sus ideas como lo son para la obra de los arquitectos o los poetas. Por ejemplo, sobre la teoría general de la relatividad de Einstein hay cosas que se comprenden mejor si sabemos que Einstein fue un pensador visual más que verbal, y sobre la mecánica cuántica hay otras tantas cosas que se explican mejor si sabemos que Nils Bohr creció en un hogar en el que se discutían las ideas de Kierkegaard sobre los modos «complementarios» del pensamiento en el transcurso de la comida dominical, como nos ha recordado Gerald Holton.

En el seno de una modernidad humanizada, la descontextualización de los problemas, algo tan habitual en la alta modernidad, ya no es una opción seria. Los axiomas de la modernidad daban por sentado que la complejidad de superficie de la naturaleza y la humanidad nos distraían del orden subyacente, que es intrínsecamente simple y permanente. Pero, en la actualidad, tanto los físicos como cualquier otra clase de cien-

tíficos reconocen que los fenómenos naturales encarnan de hecho un orden «intrínsecamente simple» sólo hasta cierto punto: las nuevas teorías sobre el desorden (o el «caos») físico, biológico o social nos permiten equilibrar las «cuentas» intelectuales. Podemos ordenar temporalmente («para fines de cálculo») los contextos de nuestros problemas, pero, a la postre, para su resolución completa nos vemos obligados a poner estos cálculos de nuevo en su marco auténtico, más humano y más amplio, con todos sus rasgos y complejidades particulares.

Si volvemos la vista a esos años intelectualmente tan complejos que median entre 1650 y 1950, con una postura de menor confianza pero de mayor modestia, descubriremos por qué los proyectos de modernidad resultaron tan convincentes. De todos sus encantos, no fue el menor el de la simplificación que, retrospectivamente considerada, fue una cosa bastante poco realista. Teniendo esto presente, viene a cuento recordar las palabras, de carácter social y político, pronunciadas por ese comentador humanista y algo cascarrabias, pero siempre lúcido, que fue Walter Lippmann, afirmación que puede servir de resumen y trasunto de todo lo que se ha comentado en el presente estudio: «Para todo problema humano», dijo, «hay una solución simple y clara, pero equivocada». Lo cual vale tanto para los problemas intelectuales como para los prácticos. La seducción de la alta modernidad estriba en su claridad abstracta y su sencillez teórica; pero estos dos rasgos no dejaron ver a los sucesores de Descartes las inevitables complejidades de la experiencia humana concreta.

EPÍLOGO

ENFRENTARSE DE NUEVO AL FUTURO

Coincide la entrada en un nuevo milenio con el paso, a que nos hemos referido, de la segunda a la tercera fase de la modernidad o, si se prefiere, de la modernidad a la posmodernidad. Abocados a esta fase de tránsito por una serie de mutaciones que escapan a nuestro control, podemos escoger entre dos actitudes principales ante el futuro, cada una con sus propios «horizontes de expectativas». Por una parte, podemos recibir con los brazos abiertos una perspectiva que ofrezca nuevas posibilidades pero exija nuevas ideas y más instituciones adaptables, y ver en estas transiciones una buena razón para la esperanza, buscando una mayor claridad sobre las nuevas posibilidades y exigencias que implica un mundo de filosofía práctica, ciencias multidisciplinares e instituciones transnacionales o subnacionales. O podemos también volver la espalda a las promesas de la nueva época y esperar, con el alma en vilo, que los modos de vida y pensamiento característicos de la era de la estabilidad y el espíritu nacional duren al menos lo que nuestra propia existencia en la tierra.

Pero, en el fondo, estas dos actitudes ante el futuro—una presidida por la imaginación y la otra por la nostalgia—no entrañan unos horizontes de expectativas completamente diferentes. No se trata de escoger entre, por una parte, *enfrentarse* al futuro—y preguntarnos por tanto sobre los «futuribles» que se nos abren en ese futuro—y, por la otra, *entrar en él reculando*, sin ningún horizonte ni idea esperanzadora. Las condiciones de vida y pensamiento actuales difieren en muchos aspectos de las de los siglos XVIII y XIX, período durante el cual la teoría y práctica de la modernidad resultaron sumamente fructíferas; y nos parece poco realista, tal y como están las cosas actualmente, imaginar un futuro que conserve los rasgos distintivos de la modernidad: la autonomía intelectual de ciencias diferenciadas, una confianza absoluta en tecnologías autojustificado-

ras y unas naciones-estado independientes y autónomas con una soberanía sin cortapisas. La actitud nostálgica implica pocas expectativas, aparte de la esperanza de conservar el *statu quo*. La posibilidad de definir «futuribles» realistas sólo está abierta a aquéllos que se muestren dispuestos a adoptar actitudes imaginativas, reflexionar sobre las direcciones que hemos podido tomar y reconocer que el futuro recompensará a quienes sepan adelantarse a las instituciones y pautas que vamos a necesitar. ¿Cómo diferirán los modos de vida y pensamiento de la tercera fase de la modernidad de los de la segunda fase?

Científicamente, se abandonará la suposición de que la física es la ciencia «maestra» que expende un modelo autorizado de método racional a toda la ciencia y la filosofía, y se dejará a cada campo de estudio desarrollar sus propios métodos y adaptarse a sus propios problemas específicos. Algunos autores pueden seguir escribiendo, en sus trabajos de divulgación, que en la física y la cosmología de alta energía se encuentra «la clave del universo». Pero, en la práctica, la investigación científica seguirá prescindiendo cada vez más de las leyes abstractas de aplicación universal y adoptando desciframientos particulares de las estructuras complejas y los procesos detallados, plasmados en aspectos concretos de la naturaleza. El modelo del «enfoque teórico» como capacidad formal para dominar un sistema deductivo que describe un «orden» permanente y ubicuo en la naturaleza está dando paso a una capacidad sustantiva para descubrir las relaciones locales y temporales plasmadas en un aspecto de la naturaleza específico, aquí y ahora, en contraste recíproco con otras partes y con unos tiempos que se remontan a un millón de años. Entre otras ramas, la ecología y la biología molecular están empezando a dilucidar, a este respecto, el vocabulario detallado del libro de la naturaleza de Galileo. Así pues, entre todas las subdisciplinas de las ciencias naturales, las relaciones se volverán más igualitarias conforme se abran a la investigación nuevos ámbitos multidisciplinarios, con nombres tan complejos como el de «neuropsicología del desarrollo».

En las artes, ya está teniendo lugar una semejante impulso igualitario. Un efecto duradero de la crítica de la modernidad ha sido el cuestionamiento del papel de la «respetabilidad» como razón suficiente para preferir ciertos estilos, géneros o incluso medios a expensas de otros, como, por ejemplo, la música clásica (o «seria») en detrimento de la música popular. Ese cambio comenzó ya de alguna manera cuando Mozart descu-

brió la potencialidad de las clases medias para servir de público a *opere giocose* irreverentes como *Las bodas de Fígaro* y *Don Giovanni*, compensando así la predilección de las clases altas por *opere serie* como *Idomeneo* o *La clemenza di Tito*. Este mismo cambio reapareció entre las dos guerras mundiales cuando Berthold Brecht y Kurt Weill se sirvieron de la música popular como instrumento de crítica política; pero no se ha vuelto explícito e irreversible hasta este último cuarto de siglo. Junto con el ataque a las pretensiones de categoría superior por parte de los medios y géneros «altos», gran parte de las innovaciones más sorprendentes en el campo de las artes, en el presente y futuro inmediato, se olvidan por completo de la separación tradicional entre géneros y medios, y encuentran una manera más eficaz de expresar las ideas que el sistema tradicional de los géneros diferenciados. La singularidad crítica de «la» sonata, «el» paisaje o «la» comedia de salón está cediendo, así, terreno a favor del nuevo pluralismo de los experimentos multimedia.

En el campo de la tecnología, nuestra capacidad para servirnos de procesos materiales y técnicas de ingeniería civil ha superado la fase en la que sus beneficios eran de por sí evidentes y autojustificadores. Sin duda Hiroshima ha contribuido en buena medida a demostrar lo que decimos; pero recientemente esto se ha visto corroborado también por el accidente nuclear de Chernobil, el vertido de petróleo en el estrecho de Prince William, el agujero en la capa de ozono polar y la destrucción inconsiderada de la selva tropical. John Donne, que predicó antes de que despegara realmente la modernidad, recordó a su congregación que «nadie es una isla» ajena a la suerte que pueda sufrir el prójimo. Lo mismo vale también para los proyectos relacionados con la tecnología y la ingeniería. No pueden desarrollarse dando la espalda al resto de la vida humana, incluidas las demás especies animales cuya existencia misma depende de la eventual ejecución de tales proyectos. Inicialmente, las autoridades soviéticas trataron de censurar las noticias sobre el desastre de Chernobil, pero pronto vieron con claridad que la colaboración con otros países sólo podía reportarles beneficios. En efecto, en todos los problemas ecológicos de nuestro tiempo, los procesos naturales no se detienen ante las fronteras levantadas por los seres humanos; antes bien, sólo pueden resolverse mediante la libre colaboración de las personas y los gobiernos de los numerosos países y estados (por no decir de todos ellos juntos). Los límites a los que la tecnología se verá sometida en la nueva fase de la mo-

dernidad (la tercera), contribuirán, así, directamente a que se produzcan los cambios sociales, políticos e institucionales voceados y exigidos por el tercer milenio.

Volvamos, para terminar, a las preguntas que nos formulamos en el prólogo. Constatamos que los países que desempeñaron el papel más destacado en la segunda fase de la modernidad están peor preparados y situados para pasar a la tercera. Las superpotencias que han escenificado la última confrontación de la alta modernidad—ya no entre «herejes» y «papistas», sino entre los mundos «libre» y «socialista»—han acusado una esclerosis institucional en el proceso, mientras otras naciones-estado con un historial de grandes éxitos se han visto particularmente afectadas por el pensamiento pobre o «de breve duración» de la década de los ochenta y la consiguiente sensación de que el horizonte histórico estaba inhabitualmente nublado y oscuro.

Tras las turbulencias de los años sesenta y setenta, la década de los ochenta ha sido más una época de nostalgia que de imaginación. A partir de los años sesenta, en muchos países se vivió un estado de gran tensión, sobre todo, a causa de los conflictos que colearon tras la guerra del Vietnam, así como de los rápidos cambios económicos surgidos en la estela de la automatización de la industria y de un sector terciario cada vez mayor azuzado por la competencia internacional. El sueño moderno de un orden de «naciones» soberanas resultó de nuevo atractivo y la nostalgia llevó a mucha gente a resucitar su orgullo nacional y a no turbar la paz del sistema de la nación-estado. En Gran Bretaña, la guerra de la Malvinas despertó el viejo orgullo por las glorias nacionales; en Japón, el largo declive del emperador Hirohito aplazó una reestructuración de las instituciones del país; en la Unión Soviética, los fracasos agrícolas, el atolladero de Afganistán y el resurgimiento de los nacionalismos excluyentes aplazaron la adopción de políticas más moderadas; en Estados Unidos, varios años de rearme y autocongratulación no consiguieron restañar las heridas del Vietnam mientras la reforma fiscal acababa con toda esperanza de una reforma social seria. En estos cuatro países, la mayor parte de la gente prefirió mirar hacia atrás (a los logros del pasado), en vez de enfrentarse a las incertidumbres del futuro. Así, no es de extra-

ñar que, en dichos países, el futuro pareciera inhabitualmente nublado y oscuro, y el «horizonte de expectativas» se les ofreciera también con tonalidades negras.

En otros países, los años sesenta y setenta generaron una reacción menor, se habló menos de espíritu nacional y el cambio estructural no pareció una tarea tan difícil de llevar a cabo. Así pues, si queremos comprender bien las posibilidades que se abren en esta tercera fase de la modernidad, conviene mirar menos a las superpotencias y a otras sociedades naturalmente conservadoras y más a esas regiones en las que las estructuras institucionales están menos cimentadas. En Europa, donde surgió por primera vez la teoría y práctica de la nación-estado, sus debilidades se están viendo actualmente cuestionadas. La historia de la comunidad europea muestra cómo estados que habían abrazado los modos de estabilidad preexistentes, tanto en el plano interior como diplomático, demostraron ser inesperadamente adaptables y estar listos para poner en pie las instituciones necesarias para la creación de una unión funcional. En dos espasmos bélicos (de 1914 a 1918 y de 1939 a 1945), los europeos habían demostrado que «el espíritu nacional» era una base tan limitada para reclamar la lealtad al estado como lo fuera la religión trescientos años antes, en la época de la Guerra de los Treinta Años. Así comenzó un proceso institucional que ha convertido a un grupo de vecinos suspicaces, con economías rivales y recuerdos hostiles, en una unión económica y, previsiblemente, una unidad política con poder suficientes para exigir lealtades comunes. Pocos dudan de que, de aquí a un siglo, el estado de Rhode Island tendrá los mismos límites geográficos y los mismos dos senadores que tiene en la actualidad; pero, para entonces, el estado soberano de Luxemburgo será probablemente una reliquia tan del pasado como lo es el recuerdo de un Anjou independiente y de una Borgoña soberana.

A partir de ahora, la preocupación principal de los administradores y los políticos no puede seguir siendo la de consolidar el radio de acción, el poder y la gloria de las instituciones nacionales centralizadas que tomaron cuerpo y funcionaron sin cortapisa alguna en los días de mayor auge de la nación-estado, cuando la soberanía era su propia recompensa. Antes bien, se impone descentralizar la autoridad y adaptarla con mayor discernimiento y precisión: por una parte, a las necesidades de las regiones y comunidades locales, y, por la otra, a unos imperativos transnacionales más amplios. Esta necesidad dista mucho de ser meramente abs-

tracta o hipotética. En el ámbito subnacional, a muchos americanos les gusta creer que los años sesenta no dejaron huella alguna en sus instituciones; pero esto es una exageración. Los acontecimientos de aquellos años aún resuenan con fuerza en las mentes y los corazones de quienes participaron en ellos activamente: *Bliss was in that Dawn...* («Venturoso amanecer...»). Pero también han visto la creación de muchas instituciones «no nacionales, desde grupos de consumidores locales hasta redes transnacionales creadas para vigilar a los gobiernos nacionales, que siguen constituyendo una espina clavada en la carne de las grandes potencias, ya se trate de empresas de servicios públicos ya de las autoridades municipales o regionales ya, finalmente, de las instituciones de la nación-estado. En efecto, el vigor de las «organizaciones no nacionales» es un buen indicador de la salud de la democracia misma de un país. Cada vez que se da un golpe militar, dichos grupos (desde el punto de vista de las respectivas juntas militares) son tachados de incontrolados y son los primeros en sentir la bota de la censura. Hasta ayer mismo, en los estados socialistas de Europa oriental, las autoridades estatales han considerado a estos grupos igualmente alarmantes y sospechosos. En la actualidad, al gobierno soviético le duele mucho el derecho de ciertas instituciones «liliputienses» a emitir juicios morales sobre sus actividades.

Se pueden encontrar ejemplos igualmente valiosos en el ámbito multinacional. Mientras el modelo del Leviatán dominó el pensamiento político occidental, la cohesión vertebrada de la China de Mao hizo que se erigiera en el modelo mismo de «construcción nacional». En cambio, la política de la India parecía desorganizada. Ahora, veinte años después, cabe preguntarse si, en un país de una extensión tan grande y una población tan heterogénea, la adaptación no se ve más facilitada por esta «desarticulación» que le permite reaccionar mejor a unos problemas localizados desencadenados por unos cambios también localizados. La India independiente heredó del imperio británico las técnicas de gobierno indirecto que permitieron a un pequeño funcionariado indio de emigrados gobernar todo un subcontinente; estos mecanismos constitucionales aún sirven hoy para equilibrar las competencias «centrales» con las de los diversos estados. Así, los indios reflexivos admiten que la India no es una «nación» en sentido europeo, sino una confederación de naciones que pagan también un precio elevado por su desarticulación. Esto es algo que está claro para todo el mundo. A la hora de comparar los distintos méri-

tos de las distintas formas de gobierno, la mancomunidad dispersa y heterogénea de la India es un modelo tan interesante como ese Leviatán centralizado que tiene al norte.

En resumidas cuentas, que la vida y el pensamiento de la tercera fase de la modernidad estarán configurados tanto por actividades e instituciones en el ámbito no racional—ya sean subnacionales, transnacionales, internacionales o multinacionales—como por lo que hemos heredado de las naciones-estado centralizadas. En vez de deplorar este cambio condenando de manera general a, por ejemplo, empresas multinaciones o al Fondo Monetario Internacional, es más útil preguntarnos cómo podemos extender el ideal del «gobierno representativo» a estas instituciones con objeto de conseguir que sus actividades queden sometidas al escrutinio del pueblo a cuyas vidas más afectan. En este sentido, una institución que se impone reconsiderar aquí son las Naciones Unidas propiamente tales. En cierta manera, el nombre de la organización de la ONU es bastante inapropiado: su estructura y *modus operandi* la convierten más bien en una cooperativa de estados. Las comunidades más vulnerables son hoy las que carecen de canales reconocidos de expresión dentro de un estado concreto. En las economías industrialmente desarrolladas, por ejemplo, quienes están «estructuralmente desempleados» no tienen sindicatos que les ayuden a exponer en público sus intereses, mientras que en las Naciones Unidas las comunidades «no estatales», no representadas, son las primeras en hacer agua. Los kurdos, por ejemplo, han vivido durante muchos siglos en una zona repartida arbitrariamente entre cuatro estados, ninguno de los cuales reconoce sus demandas de autonomía y protección en cuanto kurdos. Este hecho sirve para recordarnos que carecemos de una organización de naciones no asimilada a las naciones-estado, y que necesitamos por lo menos de un colectivo mejor fundado de naciones-no-estado.

Finalmente, en el ámbito transnacional no conviene olvidarse de Lilliput. Las comunidades locales y los grupos no representados necesitan también de medios de autoexpresión y protección; y una manera no violenta de llamar la atención sobre sus necesidades resulta más convincente que cualquier método violento. Cuando los manifestantes antinucleares desfilan con velas por las calles de Leipzig, o los presos de conciencia exponen al escarnio público a los torturadores a sueldo del general Pinochet, o las organizaciones de mujeres hablan a favor de sus congéneres en

los estados fundamentalistas, están cuestionando la autoridad moral de las naciones-estado absolutas y centralizadas. Con este espíritu de resistencia, las velas, voces y demás instrumentos de los desarmados y desposeídos pueden parecer poco eficaces; incluso el modelo intelectual de la ecología, con toda su preocupación descentralizada por cada hábitat diferenciado, parece proporcionar una base muy exigua para crear instituciones más justas. Pero, a largo plazo, hemos visto cómo el poder y la fuerza se dan de bruces contra sus propios límites. En la tercera fase de la modernidad, la palabra que hay que tener en cuenta será influjo, no fuerza; al moverse en este campo, los liliputienses parten con cierta ventaja.

La suposición de la que partió nuestro estudio—que en los años ochenta los países de Occidente estaban más preocupados por su pasado y volvieron la espalda al futuro—se ve así en cierto modo confirmada. Como ya lo vio Peter Drucker hace treinta años en sus ensayos titulados *Landmarks for Tomorrow* (*Hitos para el futuro*), el tiempo de los estados soberanos absolutos ya ha pasado. Las únicas preguntas serias son: «¿Cómo reaccionar a este hecho? ¿Estamos preparados para aprovecharnos de las nuevas oportunidades que ofrece? ¿O seguiremos actuando como si nada hubiera pasado?». Al igual que las empresas e instituciones que han aprendido la lección de la diversificación interna, y dan responsabilidades prácticas a grupos de trabajo dentro de la organización, los países que con más confianza y vehemencia podrán mirar al tercer milenio serán los que reciban con los brazos abiertos la oportunidad de repartir sus poderes y responsabilidades «nacionales» entre grupos internos, de ámbito interior, y de entrar en redes multinacionales y transnacionales que sean capaces de satisfacer las necesidades humanas de manera más eficaz y adaptable de lo que pueda hacer una colección fragmentada de naciones-estado soberanas.

Desde Hobbes hasta Marx, y hasta mucho después, la teoría política ha venido escribiéndose fundamentalmente en términos nacionales e internacionales. Nuestras reflexiones sobre el orden de la sociedad—al igual que sobre el orden de la naturaleza—están dominadas aún por la imagen newtoniana del poder masivo ejercido por una instancia soberana mediante la aplicación de una fuerza principal, de manera que hemos perdido la sensibilidad hacia todos los aspectos en los que los logros sociales y políticos dependen más del influjo que de la fuerza. Por el mo-

mento, las variadas relaciones e interacciones políticas entre, por un lado, las entidades transnacionales, subnacionales y multinacionales, y, por el otro, las funciones que éstas pueden desempeñar eficazmente tienen que aún ser analizadas por una «ecología de instituciones» que, por el momento, apenas ha salido del cascarón.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

Este libro es fruto de lecturas y experiencias varias dentro de un espectro que va de la física a la ética pasando por la teología y la historia. Su vasto contenido argumental exigiría una infinidad de notas a pie de página, por lo que a veces tengo que limitarme a decir con qué autores me siento más en deuda o en qué debates académicos me inspiro principalmente. Sólo en cuestiones importantes y puntuales (por ejemplo, cuando se trata, en el capítulo II, de la trascendencia que tuvo el asesinato de Enrique de Navarra, así como sobre los testimonios existentes sobre el conocimiento de dicho acontecimiento por parte de René Descartes), se hará lo posible para que el texto se base en investigaciones recientes, lo que exigirá una documentación más precisa.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

Para la elaboración general de mi tesis, me dejo guiar por los trabajos llevados a cabo en estos últimos treinta y cinco años sobre la historia de la Europa de la «primera modernidad», trabajos que arrancan en la obra pionera de Roland Mousnier, *Les XVIe et XVIIe siècles* (1954) [Trad. cast.; *Los siglos XVI y XVII*, Barcelona, Destino, 1985[5]] y el ensayo de Eric Hobsbawm, «The crisis of the seventeenth century» (*Past and Present*, nos. 5 y 6), y continúan con los de otros historiadores británicos, americanos y franceses, tanto en Princeton como en otros lugares. La antología *The General Crisis of the Seventeenth Century*, eds. Geoffrey Parker y Lesley M. Smith, ofrece una panorámica útil sobre esta cuestión. Por su parte, el libro de Theodore Rabb, *The Struggle for Stability in Early Modern Europe*, me reafirmó en las ideas principales que se agitan en este libro.

Para todas las cuestiones relacionadas con Michel de Montaigne, me he basado en la obra de Donald Frame, en especial en su excelente edi-

ción de los *Ensayos*, así como en algunas conversaciones privadas mantenidas con Philip Hallie. No me pareció conveniente aceptar la postura del famoso libro de Jean Starobinski, *Montaigne in Motion*. Sin embargo, la obra de Léon Brunschvicg, publicada anteriormente, *Descartes et Pascal: Lecteurs de Montaigne*, me ayudó especialmente para ver más claramente las relaciones de Montaigne con sus sucesores del siglo XVII.

Respecto a la guerra civil y la república inglesas, los libros de Christopher Hill fueron para mí una guía valiosísima, en especial en lo referente a la interrelación entre psicología, teología y política, tan característica de la época. Sobre la Francia del siglo XVIII, sobre todo la Ilustración y la Revolución, me baso en Robert Darnton, mientras que sobre la vida e ideas de Isaac Newton (especialmente su teología arriana) reconozco mi deuda con la espléndida biografía de R. S. Westfall, *Never at Rest*. El libro de Richard Ashcraft *Revolutionary Politics & Locke's 'Two Treatisis of Gobernment'* cayó en mis manos un poco tarde, pero ha enriquecido sin duda mi idea de la política de la Inglaterra de finales del siglo XVII y principios del siglo XVIII. Respecto al mismo período, he aprendido mucho de los esclarecedores escritos de Steven Shapin y de los libros de Margaret Jacob, en especial el titulado *The Newtonians and the English Revolution*. Finalmente, los escritos de Richard Popkin sobre el escepticismo en los siglos XVI y XVII son, creo, la urdimbre indispensable sobre la que todos los escritores posteriores acerca de la cuestión han tejido sus propias elucibraciones.

DESCARTES Y ENRIQUE DE NAVARRA

Mis trabajos sobre el colegio jesuita de La Flèche empezaron tras consultar la *Histoire de l'Imprimerie à La Flèche*, del barón Sébastien de la Bouillerie (Mamers, 1896), en la biblioteca de la Universidad de California, Los Ángeles. La obra nº 20 de esta bibliografía sobre la imprenta de La Flèche era el *In anniversarium*, la serie de composiciones académicas preparadas para celebrar la primera *Henriade*, en 1611. La Bouillerie se refiere también a la historia del colegio redactada por Fr. Camille de Rochemonteix, S. J. (Le Mans, 1898), de la que existen varios ejemplares en algunas bibliotecas importantes, entre ellas la UC de Berkeley; es una historia con un valor incalculable.

El ejemplar del *In anniversarium* que encontré en la Biblioteca Nacional de París, en las circunstancias descritas anteriormente, se hallaba catalogado en el *catalogue des anonymes* con la signatura Lb³⁵ 1208; pero, cuando lo solicité, me trajeron un volumen que resultó ser la reimpresión de una conferencia pronunciada por C. Höfler ante la Real Sociedad Bohemia de las Ciencias el 14 de marzo de 1859 con el título de *Heinrich's IV., König von Frankreich Plan dem Hause Habsburg Italien zu entreisen* (Praga, 1859). ¿Dónde se encontraba, pues, el ejemplar que yo buscaba? El director de la sala de catálogos de la Biblioteca Nacional, M. Peyraud, me dirigió al catálogo de 1855, año en el que la biblioteca fue reclasificada. En el catálogo suplementario de «obras anónimas» figuraba una signatura alternativa: Lb³⁵1177. Esta vez el libro que llegó a mi pupitre sí fue *In anniversariun*, y el soneto de que se habla aquí aparecía en la página 163 del texto original. En la solapa delantera del volumen se encuentra la siguiente anotación a mano: *Ex libris ffᵐ Praedicatorum Parisiensum ad S. Honoratum*, es decir, que se halla en el priorato prerrevolucionario de la rue Saint Honoré. En la página titular aparece el sello de adquisición de la B. N. del «tipo 17», tal y como se describe en «Estampilles du Département des Imprimés de la Bibliothèque Nationale», a cargo de P. Josserand y J. Bruno, en *Mélanges d'histoire du livre et des bibliothèques offerts a Monsieur Frantz Calot* (B. N. Bureau, nº 2532, págs. 261-298, y lám. XXIII). El dibujo de ese sello fija la adquisición del libro en 1792-1803. El volumen también lleva una signatura más antigua (Y.2892.A'), tachada; esto sugiere que, antes de que se reclasificara la colección de la B. N., el volumen figuró bajo la «Y», que comprendía «Poesía latina». Otro ejemplar del *In anniversarium* se encuentra en la Houghton Library de la Universidad de Harvard.

NOTAS Y REFERENCIAS

PRÓLOGO

La noción de «horizonte» resultará familiar a los lectores de H.-G. Gadamer y otros filósofos alemanes contemporáneos. El concepto más específico de «horizonte de expectativas» se puede encontrar en la obra de Reinhardt Koselleck *Vergangene Zukunft* [Trad. cast.: *Futuro pasado*, Barcelona, Paidós, 1993] y *Kritik und Krise*. El término «futuribles» (o futuros alcanzables) lo acuñó Bertrand de Jouvenel en sus escritos sobre la metodología de *prévision sociale*, como, por ejemplo, en su libro *Ars Conjectandi*. Sobre los argumentos a favor de readmitir a los judíos en Inglaterra en la época de la república, véase David Katz, *Philo-Semitism and the Readmission of the Jews to England, 1603-1655*.

CAPÍTULO PRIMERO

Fechar el inicio de la modernidad. La controversia sobre la modernidad y la posmodernidad tiene dos escenarios principales: la arquitectura y la teoría crítica. En cuanto a la primera, el libro de Heinrich Klotz, *The History of Post-Modern Architecture* (1988), informa exhaustivamente sobre la reacción de Robert Venturi frente al influjo de Mies van der Rohe, y sobre todo lo que siguió. Recientemente he visto una referencia al libro de J. Hudnut *Architecture and the Spirit of Man*, en el sentido de que se habría utilizado el término «arquitectura posmoderna» antes de Venturi; pero no he podido verificarlo. Sobre Mies van der Rohe, véanse las notas del capítulo IV, más abajo.

En el ámbito de la filosofía y la crítica, la controversia ha generado una bibliografía muy extensa. Aquí, tomo el libro de Jean François Lyotard *The Post-Modern Condition* [Trad. cast.: *La condición postmoderna*, Ma-

drid, Cátedra, 1989] y el de Jürgen Habermas *Philosophical Discourse of Modernity* [Trad. cast.: *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1993] como representantes de los campos contrarios. También conviene tener en cuenta las Conferencias Gifford de John Dewey, *The Quest for Certainty*, y las obras de Richard Rorty *Philosophy and the Mirror of Nature* [Trad. cast.: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1989] y *Consequences of Pragmatism* [Trad. cast.: *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid, Tecnos, 1996]. Sobre la «posmodernidad» en las ciencias naturales, el pionero es Frederick Ferré; pero también se pueden consultar los últimos ensayos de la obra de Stephen Toulmin, *The Return to Cosmology*. Nótese que la obra de referencia de Marshall Clagett, *The Science of Mechanics in the Middle Ages*, toma a Galileo como punto de llegada.

Sobre la invención retrospectiva de costumbres supuestamente «inmemoriales», véase la antología *The Invention of Tradition*, a cargo de Hobsbawn y Terence Ranger.

La tesis oficial heredada. La convención actual entre los historiadores ingleses de datar el comienzo de la modernidad en los años que giran en torno a 1600 aparece ejemplificada en la obra de Lawrence Stone *The Crisis of the Aristocracy* [Trad. cast.: *La crisis de la aristocracia*, Madrid, Alianza, 1985]: «Es en el período que discurre entre 1560 y 1640, y más precisamente entre 1580 y 1620, en el que se debe situar la divisoria entre la Inglaterra medieval y la moderna». Sobre la curiosa separación que se suele hacer entre, por una parte, la historia de la ciencia y de la filosofía, y por la otra, la historia de la primera edad moderna, el ensayo citado en el texto es «The Scientific Movement and its Influence, 1610-1650», de A. C. Crombie y M. A. Hoskin. Aparece en *The New Cambridge Modern History*, vol. IV («The Decline of Spain and the Thirty Years' War: 1609-1649/59»), págs. 132-168.

El adiós al humanismo. Hablo de la transición del humanismo renacentista a la ciencia exacta del siglo XVII en mi conferencia inaugural pronunciada en la Northwestern University, «The Recovery of Practical Philosophy». Véase *The American Scholar*, vol. 57, nº 3 (verano 1988), págs. 337-352. Sobre el adiós a la ética casuística a mediados del siglo XVII, bajo

la égida de Blaise Pascal, véase la obra de Albert R. Jonsen y Stephen Toulmin, *The Abuse of Casuistry* (1988), págs. 231-249).

Al presentar la postura de Montaigne, cito cuatro de sus ensayos tal y como aparecen traducidos en *The Complete Essays of Montaigne*, por Donald M. Frame. Sobre su ridiculización de los intentos por dicotomizar los aspectos mentales y corporales de la vida humana, me baso principalmente en el ensayo final, *Of Experience* (*De la experiencia*), libro III, nº 13 (trad. Frame, págs. 815-857); en cuanto a su defensa del sexo y su ataque a la gazmoñería, en el ensayo *On some Verses of Virgil* (*Sobre algunos versos de Virgilio*), libro III, nº 5 (Frame, págs. 638-685); sobre su observación sobre peerse, en el ensayo *Of the Power of the Imagination*, (*Del poder de la imaginación*), libro I, nº 21 (Frame, págs. 68-76); sobre su insistencia en la finitud y la incertidumbre que se sigue inevitablemente de ésta, en el ensayo *Apology of Raymond Sebond* (*Apología de Ramón Sibiuda*, libro II, nº 12 (Frame, págs. 318-457).

Sobre la confesión privada de Descartes, *larvatus prodeo*, véase el ensayo de Alexandre Koyré incluido como prólogo a los *Escritos escogidos* de Descartes, eds. P. T. Geach y G. E. M. Anscombe.

CAPÍTULO II

Enrique de Navarra. La bibliografía general sobre Enrique IV es demasiado vasta para poder ser resumida aquí. Se encontrará una buena bibliografía general reciente en inglés en *Henry IV*, de David Buisseret, de la Newberry Library, Chicago. Las «novelas» de Heinrich Mann, *El joven Enrique de Navarra* y *Enrique, rey de Francia*, ofrecen una buena panorámica sobre las intrigas cortesanas entre las que creció el joven Enrique. En cuanto a la famosa observación del Enrique adulto de que deseaba para sus súbditos «un pollo en cada cazuela», Alma Lach ha precisado que en realidad quería decir: «Todos los domingos mis campesinos de Francia pueden comer *la poule au pot*». La frase *la poule au pot* se refiere al plato más rico y más sustancioso de la cocina del Beárn natal de Enrique. La receta dice que se ha de rellenar el pollo con cerdo, tocino, ternera, coñac, madeira y legumbres, dejar cocer todo dos o tres horas y servirlo con una suculenta salsa (*Hows and Whys of French Cooking*, pág. 473).

Sobre la reacción que suscitó el asesinato de Enrique, tanto en Fran-

cia como en el extranjero, véase *Henri IV et sa politique*, de Charles Mercier de Lacombe, págs. 461-466. La descripción de la consternación en la catedral de Rheims está tomada de la obra contemporánea *Histoire de l'Église de Reims*, de P. Cocquault. En ella leemos lo siguiente:

Les Chanoines, dans le Chapitre, ne pouvoint parler, estant les uns pleins de pleurs et sanglots, les autres saisis de douleur. L'on voit les habitants de Reims pâles, defais, tous changez de leur contenance, car ils estimoient, ayant perdu le roy, que la France estoit perdue.

La reacción pública en Francia, tal y como reflejan los panfletos de la época, se analiza en la obra de Robert Lindsay y John Neu *French political pamphlets: 1547-1648*. Este suceso suscitó la proliferación de volatines, sermones, denuncias y otros panfletos, de una manera mucho más espontánea que cualquier otro suceso ocurrido en el siglo que abarca este libro. Sobre la costumbre de desmembrar el cuerpo del rey, la obra canónica la constituye el debate de E. H. Kantorowicz sobre la teología política medieval, *The King's Two Bodies* (1981) [Trad. cast.: *Los dos cuerpos del rey*, Madrid, Alianza, 1985]. Em. L. Chambois describe la quema del corazón de Enrique IV en la plaza del mercado de La Flèche después de la Revolución—y la recuperación de sus cenizas por un médico local—en la *Revue Henri IV*, vol. I (1912), págs. 33-36.

Sobre el deterioro en Francia de las relaciones entre protestantes y católicos después de la muerte de Enrique, véanse los papeles de su teniente protestante, Philippe Duplessis de Mornay, *Testament, codicille et dernières heures de Messire Philippes de Mornay, Seigneur du Plessis Marly* (La Forest: Iean Bureau, 1624), que se encuentra en la B. N. con la signatura Ln[27] 21789, *La lettre de M. de Plessis Mornay, emvoyée à M. le Duc d'Espernon le 1 de May 1621* (Lb[36] 1631), y *Advis sur ce qui s'est passé en la ville de Saumur entres les Catholiques et ceux de la R. P. R. le mars 1621* (Lb[36] 1573); véase también las cartas manuscritas de Du Plessis Mornay conservadas en la Biblioteca Protestante de la Rue des Saints Pères de París y catalogadas en los manuscritos nos. 370, 753 y 789.

René Descartes. El inicio de la biografía de Descartes de *La grande encyclopédie* aquí citada reza así en el original:

Il suffirait presque de deux dates et de deux indications de lieux à la biographie de Descartes, sa naissance, le 31 mars 1596, à La Haye, en Touraine, et sa morte à Stockholm, le 11 février 1650. Sa vie est avant tout celle d'un ésprit; sa vraie biographie est l'histoire de ses pensées; les événements extérieurs de son existence n'ont d'interêt que par le jour qu'ils peuvent jeter sur les événements intérieurs de son génie.

Sobre la experiencia de Descartes en La Flèche, he aprovechado la oportunidad de mantener correspondencia y conversar con Mme. Geneviève Rodis-Lewis. Como es una destacada experta en los años de formación e inicios de la carrera de René Descartes, me ha parecido gratificante su afirmación en el sentido de que mi atribución a Descartes del soneto *In anniversarium* es *très probable*.

En cuanto al conocimiento por parte de Descartes de—y su implicación en—la Guerra de los Treinta Años, aparte del tiempo pasado como observador estudiando las doctrinas y técnicas militares de Mauricio de Nassau, es preciso decir que se ofreció como voluntario para acompañar a los ejércitos de la Liga Católica, y formó parte del ejército de la Liga, compuesto por treinta mil hombres bajo el mando del conde Tilly, que ocupó la alta Austria en 1620. En el reciente libro de Geoffrey Parker sobre la *Guerra de los Treinta Años* (1984), el índice general incluye una nota en la que se lee: «Descartes, René, n. 1596; filósofo y científico educado con los jesuitas; sirvió en el ejército holandés; vivió en Holanda (1628-1649) y Suecia (1649-1650); m. 1650; invade la alta Austria (1620), 61».

John Donne. El material crítico y biográfico sobre John Donne es prácticamente tan vasto como el existente sobre René Descartes, por lo que no se puede exponer aquí. El esbozo de su vida aquí citado es de *The Oxford Companion to English Literature*, ed. Margaret Drabble (5ª ed., 1985), pág. 283. El poema *Ignatius his Conclave*, a menudo omitido en las ediciones parciales de la poesía de Donne, está disponible en la serie Early English Text Society.

Sobre el papel desempeñado por Donne en cuanto a estrechar las preocupaciones intelectuales y espirituales de principios del siglo XVII, véase el libro de Hiram Haydn sobre «el Contrarrenacimiento». Sobre el carácter de la cultura barroca tal y como se desarrolló durante y después de

la Contrarreforma, principalmente—pero no sólo—en España, y su relación con las tensiones sociales asociadas a los conflictos teológicos de la época, la visión aquí presentada debe mucho a la obra de José Antonio Maravall *La cultura del Barroco: Análisis de una estructura histórica* (Barcelona, Ariel, 1975). Sobre el hincapié del Barroco en la ilusión teatral y sobre los cambios de escena resultantes de pasar de un escenario metido en el patio a un proscenio convencional, he aprendido mucho de Tobin Nellhaus. Sobre la importancia de este cambio para nuestra comprensión de las últimas obras de Shakespeare (especialmente *La tempestad*, en la que Próspero desempeña el papel de un empresario y mago de la Contrarreforma), Julian Hilton tiene muchas cosas buenas que contarnos.

La política de la certeza. El manuscrito de la Biblioteca de Sainte Geneviève citado en el texto como *Traité de l'autorité et de la réception du Concile de Trent en France*—65 págs., en 4°, principios del siglo XVIII—es el MS 1347 de dicha biblioteca, Cat n° 1, págs. 618-619. Comienza así: *Le concile de Trent avoit été convoqué pour extirper les erreurs de Luther*, y concluye con la pretensión de: *prouver invinciblement nôtre dernière proposition.*

Sobre el espíritu relativamente arriesgado de las discusiones intelectuales en la Europa cristiana anterior a la Reforma, en cuanto que mostró el efecto escalofriante de la confrontación posterior a la Reforma, véase la obra de H. J. Berman, *Law and Revolution*. Sobre la libertad religiosa en Polonia durante los años liberales a partir de 1555, el establecimiento de congregaciones unitarias en Rakov y otras partes, y la reanudación de la persecución después de 1600, consúltese el libro de Earle Morse Wilbur, *History of Unitarianism: Socianianism and its Antecedents*, especialmente págs. 356-366 y 442-465.

Dos observaciones nos ayudarán a ver el larguísimo período que duró la «guerra fría» entre papistas y herejes, y que configuró la cultura y política europeas después de 1650. En la tardía fecha de 1987, los abogados que asesoraban al Sínodo de la iglesia presbiteriana irlandesa manifestaron que los ministros de la iglesia estaban aún vinculados por los términos del tratado de Westminster de 1649, según los cuales el papa era un «hombre de pecado y el anticristo». Sólo una nueva Ley del Parlamento británico los liberó de la obligación de aceptar esta doctrina. Durante una visita a Jerusalén en los años treinta, Evelyn Waugh escribió asimis-

mo a un amigo de Inglaterra: «Para mí, por supuesto, el cristianismo empieza con la Contrarreforma».

CAPÍTULO III

El surgimiento de la nación-estado. Después de 1960, el equilibrio entre el nuevo sentimiento del «hecho nación» y la persistente dependencia de las viejas lealtades feudales se alcanzó, evidentemente, de manera distinta en Francia y en Inglaterra, aunque (en el sentido aquí explicado) ambos países demostraron por igual unas pretensiones «absolutas» de soberanía nacional. Sobre esta cuestión, véase el ensayo «The exponents and critics of absolutism», de R. Mousnier, en *The New Cambridge Modern History*, vol. IV, págs. 104-131. En el libro de Edmund S. Morgan *Inventing the People* se habla de cómo la concepción inglesa de la soberanía «popular» se transplantó a las colonias norteamericanas y contribuyó a configurar los debates sobre la Constitución estadounidense.

Sobre la relación entre la revocación del Edicto de Nantes y la huida de Inglaterra de Jacobo II, véase el prólogo de Emmanuel Le Roy-Ladurie al libro de Bernard Cotteret *Terre d'exil*, reeditado por el semanario protestante francés *Réforme*, nº 2084, 23 de marzo de 1985 con el título de «Révocation et 'Glorious Revolution'». Véase también *L'Édit de Nantes et sa Révocation*: *Histoire d'une Intolérance*, de Janine Garrisson, libro escrito con motivo del tricenteranio de la dicha revocación, en 1985.

Sobre las objeciones del papa Inocencio X a la paz de Westfalia, véase *The New Cambridge Modern History*, vol. IV, capítulo V, «Changes in Religious Thought», de G. L. Mosse, pág. 186.

Lebniz frente a Newton. El afán de Leibniz por elaborar una lengua universal para «expresar todos nuestros pensamientos» sin ambigüedad se advierte muy pronto en su vida. Leibniz había nacido en 1646. Los pasajes aquí citados aparecen o bien en su *Préface à la Science Générale* o en el ensayo *Zur allgemeinen Characteristik*, ambas obras de 1677 (véase, por ejemplo, la *Selection* de Leibniz editada por Philip P. Wiener, § 4 y 5). De

los sueños ecuménicos de Leibniz se habla en la colección *Leibniz, 1646-1716: Aspects de l'Homme et de l'Oeuvre*, publicada por el Centre International de Synthèse (1968), especialmente en los tres ensayos: «L'Irénisme au temps de Leibniz et ses implications politiques», de Jean B. Neveux; «Bossuet devant Leibniz», de Jacques Le Brun, y «L'Idée de religion naturelle selon Leibniz», de Emilienne Naert.

La interminable rivalidad entre Leibniz y Newton por la invención del cálculo infinitesimal y otros asuntos se analiza en la biografía de Robert Westfall sobre Newton. Rivalidad que culminó en la correspondencia con Samuel Clarke, iniciada con una carta de Leibniz a Carolina, princesa de Gales, en noviembre de 1715 (la princesa había visto al alumno de Leibniz en Hanover antes de mudarse a Londres junto con la corte real). El cruce de misivas entre Leibniz y Clarke duró bastante tiempo: cada parte había escrito al menos cinco cartas antes de la muerte de Leibniz, acaecida en 1716. La correspondencia fue reeditada en 1956 por H. G. Alexander y publicada por la Manchester University Press bajo el título de *The Leibniz-Clarke Correspondence*, junto con extractos de los *Principia* y la *Óptica* de Newton. La sugerencia de que este argumento no debería tenerse del todo en cuenta por su valor nominal, sino que ofrece señales de una «agenda oculta», fue avanzada en el ensayo de Steven Shapin, «Of Gods and Kings» (*Isis*, 1981).

Sobre la interdependencia entre la física newtoniana y la epistemología tanto de los racionalistas como de los empíricos a partir de la década de 1630, véase mi Conferencia Ryerson «The Inwardness of Mental Life», pronunciada en la Universidad de Chicago y reeditada en *Critical Inquiry* (otoño de 1979), vol. 6, nº 1, págs. 1-16.

El andamiaje de la modernidad. Esta explicación de los presupuestos de la visión del mundo newtoniana se inspira en una serie más amplia de materiales. El argumento repite, en forma más breve, las interpretaciones presentadas anteriormente; por ejemplo, en los tres libros «Ancestry of Science», a cargo de Stephen Toulmin y June Goodfield, *The Fabric of the Heavens*, *The Architecture of Matter* y *The Discovery of Time*.

Sobre las razones por las que todos los filósofos, desde Descartes hasta Kant, desecharon la noción de que la psicología pudiera pretender la categoría de ciencia, véase la introducción de Theodore Mischel al libro

Human Action. Sobre la presunta pasividad de la materia y su incompatibilidad con el pensamiento, véase Toulmin, «Neuroscience and Human Understanding», en *The Neurosciences*, ed. G. Quarton, Melnechuk y Schmitt, págs. 822-832; en dicho ensayo se habla de cómo los criterios invocados en este debate cambiaron con la postura general de los pensadores del siglo XVII, de mediados del XVIII y de finales del XX. Sobre una explicación académica al debate del siglo XVIII, véase John Yolton, *Thinking Matter*.

Sobre la historia de la naturaleza, el primer documento clave es la *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* de Immanuel Kant (1755). Sobre el surgimiento de la geología histórica y el trabajo de base que ésta supuso para el debate sobre el origen de las especies, *Genesis and Geology* de Charles C. Gillispie sigue siendo un buen primer paso para lectores generales y académicos. Desde el centenario del *Origen de las especies* en 1959, se ha constituido una vasta bigliografía. El libro de Howard E. Gruber y Paul H. Barrett, *Darwin on Man*, abre los cuadernos de Darwin en las letras «M» y «N», donde el científico registraba sus pensamientos sobre la base material de la vida y la mente.

El «subtexto» de la modernidad. El problema de recuperar creencias que «son evidentes» para la oligarquía culta de la Europa del siglo XVIII se parece al problema al que se enfrenta la historia de la cultura popular. Así, por ejemplo, Carlo Ginzburg ha señalado que los campesinos italianos analfabetos transmitieron durante muchas generaciones cosmovisiones orales que estaban en pugna con las de las personas cultas del mismo período. Entre las cosas que nunca llegan a escribirse no sólo figuran las creencias de las personas iletradas que ni tienen medios ni motivos para dedicarse a la escritura, sino también todas las creencias que «son evidentes» y *a fortiori* no se escriben. Los presupuestos newtonianos se consideraron evidentes—«aceptados por todos los hombres»—y, por tanto, raras veces fueron enunciados y mucho menos discutidos.

La ilustradora cita sobre la tumba de Sedgwick en el camposanto de Stockbridge abre las memorias de Jean Stein y George Plimpton, que llevan por título *Edie*, pág. 3.

CAPÍTULOS IV Y V

La exposición y análisis de los dos últimos capítulos se refieren a un territorio bastante conocido desde un punto de vista tanto personal como académico y exigen menos documentación. Mi argumentación principal (que el modernismo posterior a 1918 repite los temas del racionalismo del siglo XVII), la confirman los nuevos materiales publicados con motivo del centenario de Mies van der Rohe, celebrado en 1986. Sobre el lado platónico del estilo de Mies y su deuda con san Agustín, véase Fritz Neumeyer, *Das Kunstlose Wort: Manifeste, Texte, Schriften zur Baukunst*, así como el ensayo sobre Mies, de Martin Filler aparecido en *The New York Review of Books*, 12 junio 1986. Sobre el contraste entre las actitudes de Mies y las de los modernistas vieneses anteriores a 1914, véase Eduard F. Sekler, *Josef Hoffmann*.

En cuanto al mito de la «tabla rasa» en el terreno de la política y la vida intelectual, la cita sobre la Revolución Francesa del comienzo del capítulo V está tomada del ensayo de Robert Darton aparecido en febrero 1989 en la *New York Review of Books*. Sobre las pruebas que cuestionan el supuesto «punto de partida neutral» en la epistemología de Descartes y Locke, se trata en trabajos y libros muy respetados sobre la cognición y la clasificación, escritos por autores como L. S. Vygotsky y A. R. Luria, en la URSS, y Eleanor Rosch y Donald Campbell, en Estados Unidos. Véase, por ejemplo, *The Influence of Culture on Visual Perception* (1966), de M. H. Segall, D. T. Campbell y M. J. Herskovitz.

El actual resurgimiento de la retórica se puede ver en muchos ámbitos distintos: en el de la lengua inglesa, en los escritos de Wayne Booth; en el de la locución, en las actuales discusiones sobre comunicación y argumentación; en el de la filosofía, en la obra de John Austin y John Searle; y en el de la economía, en la obra de Donald McCloskey. La nueva antropología cultural, que utiliza el método de la «descripción espesa» de Clifford Geertz (*cf.* Geertz, *The Interpretation of Cultures* y *Local Knowledge* [Trad. cast.: *Conocimiento local: ensayos sobre la interpretación de las culturas*, Barcelona, Paidós, 1994]), muestra la misma sensibilidad respecto a la importancia de lo local que enseñara Aristóteles, y que Descartes desdeñó; y los trabajos actuales sobre la ética de la medicina clínica y sobre la jurisprudencia demuestran asimismo la importancia de lo temporal y lo práctico.

Las cuestiones, no del todo contestadas, con las que concluye el capítulo V—es decir, las relaciones entre racionalidad y racionabilidad—exigen una ulterior reconstrucción de la historia de las ideas y de la razón humana. Por el momento, este campo se divide en dos; por un lado, los filósofos racionalistas (por ejemplo, Alan Gewirth), que se preguntan si es racional lo razonable (es decir, si podemos demostrar formalmente que los modos de pensamiento y conducta «razonables» se conforman a principios racionales), y, por el otro, quienes invierten la pregunta y, con un talante más pragmático, se preguntan si la «racionalidad» es una cosa razonable, es decir, en qué caos y en qué tipo de situaciones hay que encontrarse para poder apelar razonablemente a normas «sistemáticas» y demostraciones «racionales».

EPÍLOGO

En estas páginas finales, quisiera agradecer la generosa ayuda de Susanne y Lloyd Rudolph, no sólo por haberme hecho partícipe de sus atinadas ideas sobre la «formación del estado» en la India y la trascendencia de los cambios actuales en ese fascinante y complejo país, sino también por habernos invitado a mi mujer y a mí, en 1987, a pasar con ellos las navidades en su casa de Jaipur, en Rajastán. En esa ocasión pudo aprender que la India actual tiene unas costumbres que sin duda habrían sido del agrado de Montaigne y de Enrique IV. En los días sagrados de cualquier religión, las familias indias de la clase profesional de la comunidad en fiesta reciben visitas de cortesía de sus vecinos y amigos de otras religiones, para ser felicitados por su día sagrado. Si algún profeta hubiera podido convencer a la Liga Católica y a sus rivales hugonotes para que practicaran esta costumbre en la Francia de 1600, Europa podría haberse ahorrado sin duda mucha sangre y muchas lágrimas, y su historia intelectual podría haber seguido una trayectoria de mayor tolerancia. Véanse a este respecto los *Essays on Rajputana* de Susanne Hoeber Rudolph y Lloyd I. Rudolph. Nuestra visita a la India se vio enriquecida, asimismo, por la hospitalaria compañía de la familia Herwitz, que nos presentó a por lo menos una docena de sus amigos de Bombay y Nueva Delhi, entre los que hay que destacar al artista M. F. Husain.

Finalmente, quisiera añadir que los comentarios sobre China del epí-

logo fueron escritos mucho antes de la ocupación por los estudiantes de la plaza de Tiananmen, de Pekín, en mayo de 1989, y de su violenta represión por el «Ejército Popular de Liberación». Este triste episodio no hace sino corroborar más aún la inflexibilidad e incapacidad de adaptación de los poderes soberanos centralizados, cuando la autoridad se ejerce sobre una población tan grande, variada y culta. En esta ocasión hemos visto a China equipararse a otras «superpotencias» en cuanto a ponerse trabas a sí misma ahora que está ya tan cerca un nuevo milenio.

ÍNDICE ONOMÁSTICO